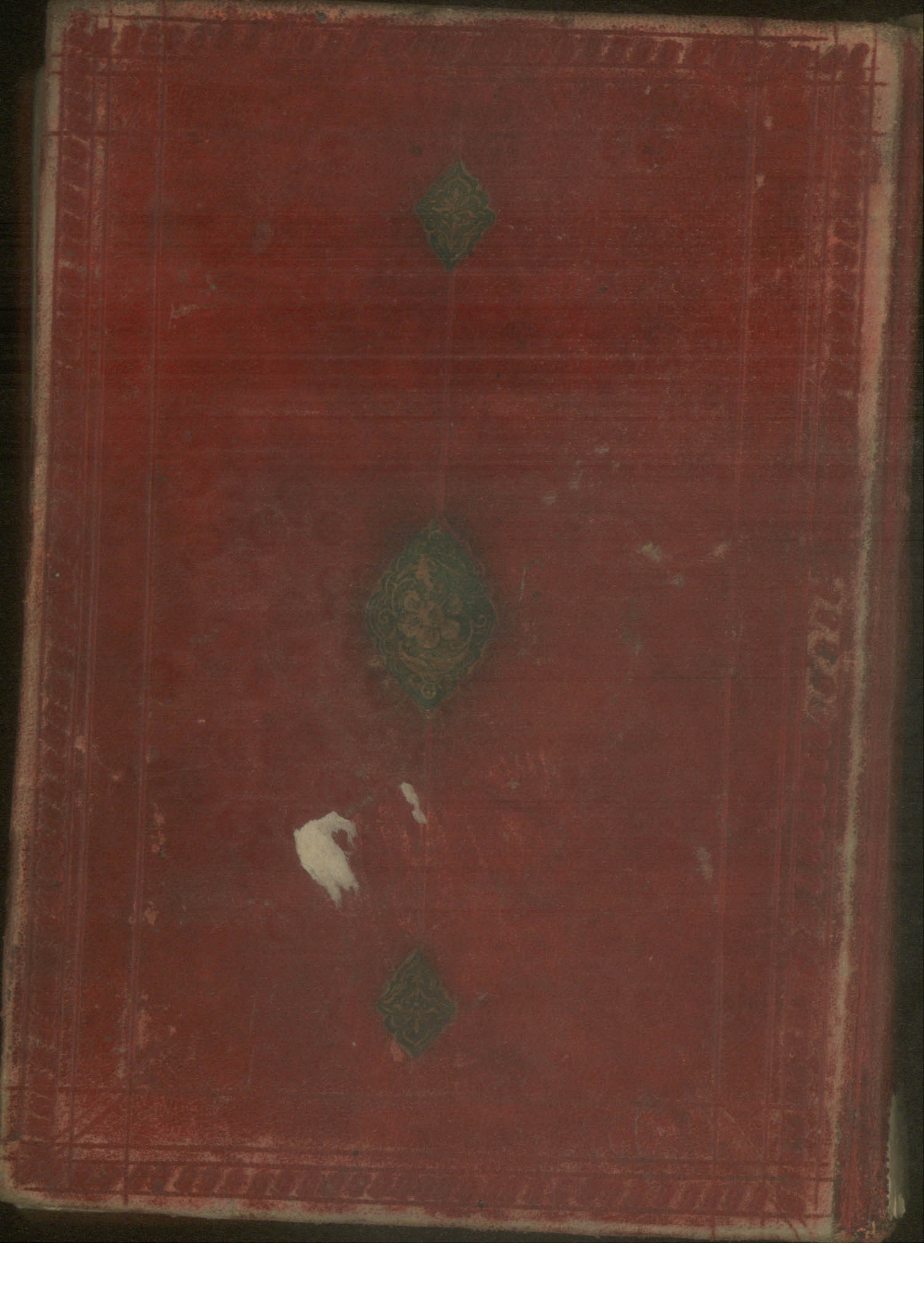
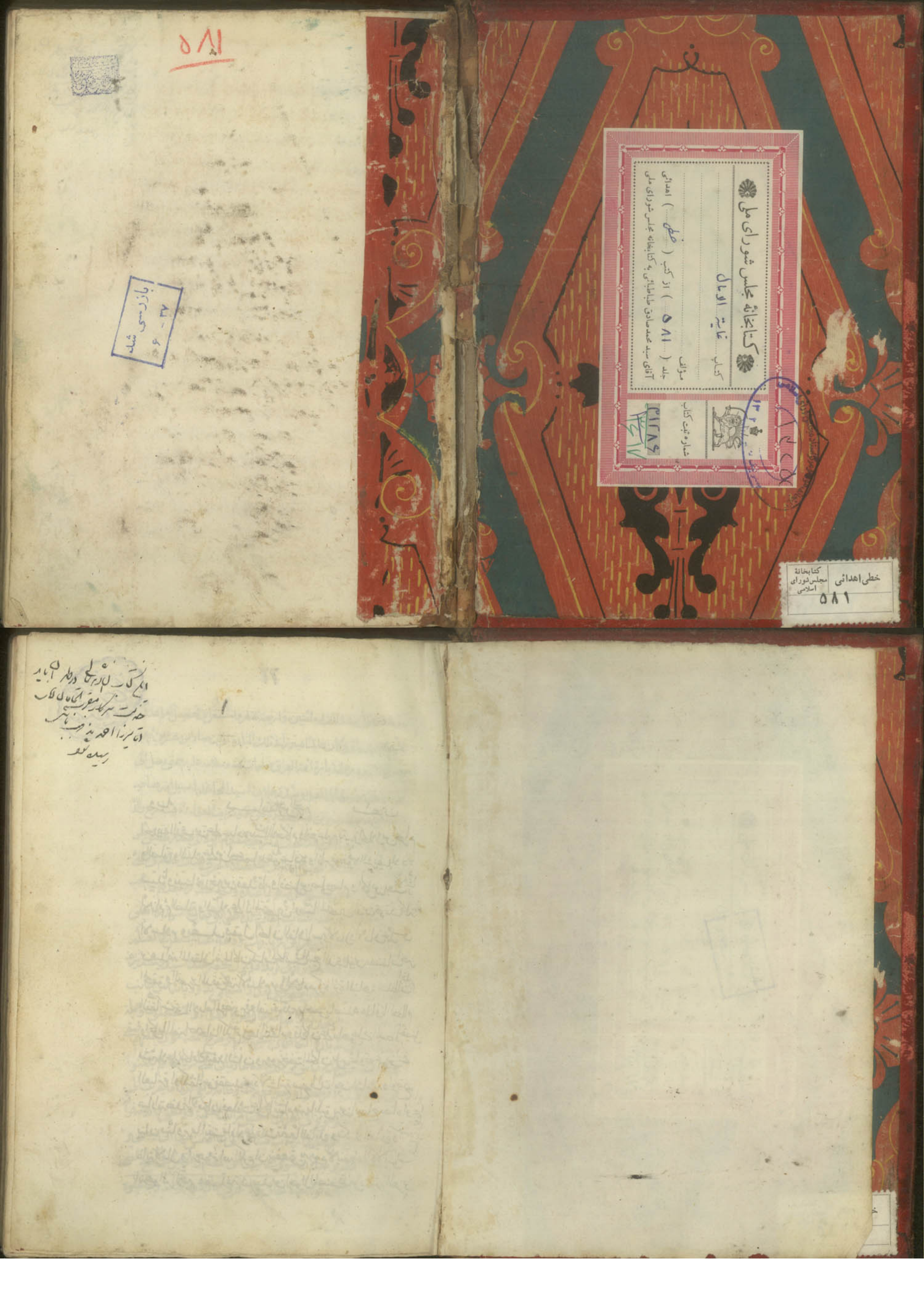




۵۸۱
بازرسی شد
کتابخانهٔ مجلس شورای ملی
کتاب غایة الآمال
مؤلف
جلد (۵۸۱) از کتب (خطی) اهدائی
آقای سید محمد صادق طباطبائی به کتابخانه مجلس شورای ملی
شماره ثبت کتاب
خطی اهدائی
کتابخانهٔ مجلس شورای اسلامی
۵۸۱



۵۸۱
کتابخانهٔ مجلس شورای ملی
کتاب غایة الآمال
مؤلف
جلد (۵۸۱) از کتب (خطی) اهدائی
آقای سید محمد صادق طباطبائی به کتابخانه مجلس شورای ملی
شماره ثبت کتاب ۲۱۲۸۹
کتابخانهٔ مجلس شورای اسلامی
خطی اهدائی
۵۸۱
بازرسی شد

وبه بسم الله الرحمن الرحيم نستعين

الحمد لله الذي من على عباده ببيان الاحكام وانعم عليهم بتمييز الحلال من الحرام
والصلوة والسلام على من اكمل بدعوته عباده وانار بوجوده الشريف بلاده
سيدنا ونبينا محمد خير من قعد وقام وافضل من صلى وصام واكمل من بعث رشاد
الانام ثم الصلوة والسلام على آله المنتجبين واوصيائه المنتخبين الذين بهم تمت كلمة
الاسلام وبعد فيقول الجاني الفاني اسير الآمال والاماني محمد حسن
بن عبد الله المامقاني انه لما كان كتاب المكاسب والبيع الذي هو من مصنفات الحبر
المحقق والنحرير المدقق حجة الاسلام مولى الانام مركز دائرة النباهة سلطان اقليم
الفقاهة شيخنا الامام المرتضى رفع الله تعالى قدره احسن ما صنفه علماؤنا العظام
واكمل ما الفه اصحابنا الكرام في هذا المقام وقد كان على ما هو عليه من البسط والتفصيل
مشتملا على نكات دقيقة الشأن ورموز خفية المكان بل ربما وقع غموض في
العبارة او اكتفاء عن مقصد بمجرد الاشارة سنح لي ان ابين اشاراته واوضح
عباراته بقدر الامكان فعلقت على كل مقام منه ما يليق به من ايضاح معناه او
بيان مبناه وربما اتيت بما زاد على ذلك تتميما للفائدة وتكميلا للعائدة وسميته
غاية الآمال وارجو من الله الكريم ان ينفعني به يوم لا ينفع مال ولا بنون
انه هو البر الرحيم مقدمة في نبذ من احوال المصنف قدس الله سره العزيز

ولد

ولد في دزفول سنة الف ومائتين واربعة عشر واشتغل في تحصيل العلم عند عمه
الشيخ حسين الذي كان عالما مبتدئا في تلك البلدة الى ان صار ابن عشرين ثم عزم
مع والده المبرور على زيارة ائمة العراق صلوات الله وسلامه عليهم حتى وصل الى
كربلا وكان رئيسها في العلم يومئذ رجلان السيد المجاهد في سبيل الله صاحب
المناهل قدس الله سره ابن صاحب الرياض وشريف العلماء ره فسار مع والده
الى زيارة السيد حتى دخلا مجلسه الشريف فتقدم ابوه الى صدر المجلس وجلس
هو في اخره وكان في المجلس جماعة من الفضلاء فجرى هناك كلام في شيء
من المسائل العلمية فتكلم كل منهم بما عنده وتكلم المصنف ره بعدهم بما اعجب
السيد ره فقال من هذا الشاب فقال والده هو ابني فقال له السيد ره امض
لشأنك بعدما قضيت وطرا من زيارتك ودعه هنا يشتغل في العلم
فرجع ابوه الى اوطانه وتوكد في كربلا فلم يزل يحضر عند السيد وعند شريف
العلماء ره الى اربع سنين حتى والى بغداد المسمى بداود باشا من جانب
سلطان الروم بتسخير كربلا فحاصرها وخرج العلماء والمشتغلون وجملة
من المجاورين الى بلدة الكاظمين عليهما السلام وخرج المصنف ره في جملتهم فبقي
هناك اياما حتى قدم اناس من اهل بلاده عازمين على الزيارة فلم يتمكنوا
من الوصول الى كربلا فرجعوا ورجع معهم الى اوطانه وبقي فيها ما يقرب الى
سنتين ثم اراد الرجوع الى العراق لتكميل المراتب العلمية فلم تطق والدته فراقه
فمنعته وكلما الح عليها ازدادت امتناعا الى ان التمس منها ان يستخير
بكتاب الله العزيز بعد ان تنوي هي شيئا من المقام والرحيل فلما فتح المصحف
فاذا في صدر الصفحة قوله تعالى لا تخافي ولا تحزني انا رادوه اليك وجاعلوه

من المرسلين ففسره لها فبكت فسألها عن الوجه في ذلك فقالت كنت قد نويت
سيرك ولكن يشق علي فراقك ثم اذنت له فخرج الى كربلا وبقي فيها سنة يختلف
فيها الى شريف العلماء ثم خرج الى النجف الاشرف وحضر عند الشيخ الفقيه المحقق
موسى بن جعفر الغروي قدس الله سرهما سنتين ثم رجع الى اوطانه وبقي فيها
ما يقرب سنتين ثم عزم على زيارة مشهد مولانا الرضا صلوات الله وسلامه
عليه فمر على بلدة كاشان وكان ذلك في ايام رياسة صاحب المناهج بها فاتفق
له الاجتماع معه فبقي فيها ما يقرب ثلاث سنين مشغولا بالبحث والتصنيف
وكان صاحب المناهج يحب الاجتماع والاشتغال بالمذاكرة والمباحثة معه
ويثق بفضله حتى انه حكي عنه ره انه قال لقيت في اسفاري الى الاقطار خصوصا
في سفري على مجاهدة بني الاصفر خمسين عالما مجتهدا لم يكن احدهم مثل الشيخ
المرتضى ره ثم انه ره خرج الى مشهد مولانا الرضا صلوات الله وسلامه عليه واقام
فيها عدة اشهر ثم رجع من طريق اصفهان وبقي بها خمسة وعشرين يوما
وكان ذلك في ايام رياسة صاحب مطالع الانوار والاثار فاصر عليه
صاحب المطالع بالمقام بها فابى واعتذر بكونه مأمورا من جانب والده بالرجوع
الى اوطانه وقيل انه اعتذر باني عازم على المسير الى بلاد عراق العرب لحاجة
فان لم اظفر بها رجعت الى هذه البلدة ويقال انه كان كثير الحرص على الاستفادة
كان مقصوده ملاقاة علماء العراق لعله يجد فيهم من يستفيد منه ثم انه رجع
الى اوطانه وبقي فيها خمس سنين ثم خرج الى النجف الاشرف مختفيا فلحقه اهل
بلاده ليمنعوه فاعتذر اليهم بانه ناذر زيارة ائمة العراق صلوات الله وسلامه
عليهم وانه لا يسوغ له الرجوع شرعا قبل الزيارة فورد بلاد العراق في سنة الف ومائتين

وتسعة واربعين

وتسعة واربعين واقام بالنجف الاشرف مشتغلا بالبحث والتدريس والتصنيف
وكانت الرياسة العلمية يومئذ لرجلين الشيخ الفقيه المحقق الشيخ علي بن الشيخ جعفر
قدس الله روحيهما وصاحب الجواهر ره وكان اولهما اشخصهما وكان المصنف ره
يختلف الى مدرسته عدة اشهر ثم ترك الحضور عنده واستقل بالتدريس و
التصنيف حتى توفي الاول وتوفي بعد سنين صاحب الجواهر ره فانتهت اليه
رياسة الامامية على الاطلاق فاطبقوا على تقليده في شرق الارض وغربها ثم
توفي هو ره في سنة الف ومائتين وواحدة وثمانين في مشهد الغري ودفن
في دكة الحجرة الشريفة التي هي على يمين من يخرج من الباب الجنوبي للصحن الشريف
فلذلك قال فيه بعض من حاز مرتبتي الفضيلة والادب

رعاك الهدى ايها المرتضى … وقل باني اقول رعاك
اقمت على باب صنو النبي … وجبريل قد خط فيه ثراك
فاصبحت بابا لعلم الوصي … وهل باب علم الوصي سواك
كانك موسى على طوره … تناجي به الله لما دعاك
وليس كطورك طور الكليم … ووادي طوى نال طواك
طوى الشرع من يوم تابوته … حوى الدين قبرك اذ قد حواك

ومن قصيدة انشاها بعض الادباء في مرثيته طاب ثراه

يا بحر علم فاض رشح عبابه … فسقى القلوب على الصدى بمعين
ان يمس شخصك في اللحود مغيبا … فالعلم فينا منك غير دفين
ناداك ربك فاستجبت نداءه … فغدوت تبسم في قصور العين
ولقد تسابقت السما وارضها … في ضم شخصك مجمع التبيين

فقسمت بينهما فروحك في السماء   والجسم للتحصيل في الارضين للتحصيل

ومن قصيدة لبعض الادباء في مرثيته ايضا

جلل اطل على البرية فاغتدت   من وقعه سكرى بغير مدام
اودى بهامة عزها فاعادها   ميل الرقاب نواكس للهام
اودى بجيل علمها العلم الذي   ألقت له العلماء فضل زمام
ذاك الامام المرتضى علم الهدى   فرد الاماثل واحد الاعلام
لو تخشى من بعد حادث يومه   في الدهر صرف حوادث الايام
اودى الردى من ذا الذي اردى بما   يرمى الوشلت يمين الرامي
اردى منار هدى وكعبة منسك   وثمال ارملة وكهف عصام
اردى عماد تقى تردى للتقى   بردا تنزه عن غبار اثام
قل للردى كيف اقتحمت على امرء   ترتاع منه الاسد في الاجام
خضعت لطاعته الرقاب باسرها   من غير هز قنا وسل حسام
ما كنت ادري قبل حمل سريره   فوق الاكف يسير طود شامي
ما كنت ادري قبل دفنه في الثرى   شمس النهار تغور تحت رغام
ومنها الورع الاخروي لما يثنه   من زهرة الدنيا وفي حطام
لم يعط للشهوات مقوده كما   في الله لم ياخذه فرط ملام
فرد الاماثل لا يقاس بغيره   انى تقاس الشم بالاكام
قدمه في العلم عنها احجمت   اقدام كل مقدم مقدام
ان ينال الوهم غايته وقد   تاهت هناك هواجس الاوهام
يا واحد الدنيا وقطب دوائر   الفتيا وشمس مدارك الاحكام

فوضت عنا فالقلوب بلوعة   حرى لفقدك والجفون دوامي
فوضت للفرد وس عنا راحلا   وتركتنا بمنزلة الاقدام
من للعلوم يحل مشكلها اذا   اعيت غوامضها على الافهام
رزئ النبي بيوم فقدك انه   اورى بقلب الدين زند ضرام
فمن المعزى للنبي المصطفى   بالمرتضى المرضى خير امام
بمقيم شرعته وموضح حكمه   عن شبهة الايهام والابهام
ومن المعزى للقائم القمقام في   رزء سمى للقائم القمقام
اورى بنائبه واكرم قائم   عنه باكرم رتبه ومقام
صلى الاله عليه من مترقب   هدت لغيبته قوى الاسلام
وسقى ضريح المرتضى صوب الرضا   متواصل الهطلان بالتسجام

ومن قصيدة لبعض اهل كربلا في مرثيته

كان نعشه والاملاك تحمله   تابوت نور بدا من جانب الطور

وفضائله كثيرة فانه قد جمع بين الحفظ وسرعة الانتقال واستقامة الذهن وقوة الغلبة على من يحاوره لا يعيى عن حل اشكال ولا جواب ايراد وكان من علو همته انه كان يعيش معيشة الفقراء ويبسط البذل على المستحقين خصوصا سرا وكان غالبا لا يجهر بالعطاء ومع ذلك لا يرى لنفسه فخرا ولا شانا وقد قال له بعض اصحابه في مقام الثناء عليه انك تبالغ في ايصال الحقوق الى اهلها فقال ان ذلك ليس فخرا ولا كرامة اذ من شان كل عامي وسوقي ان يؤدي الامانات الى اهلها وهذه حقوق الفقراء انا اوصلها الى اهلها وذكر لي بعض افاضل تلامذته وخواصه في حال حيوته انه مع قطع النظر عن ملاحظة الشرع يستنكف من التصرف في حقوق الفقرا

مع كونه فقيرا وليس هذا الا من علو همته وتناهيه في كمال الرجولية وكان يجلب اليه في كل سنة عشرون الف تومانا بل ازيد ومع ذلك توفي وخلف بنتين لم تتمكنا من القيام بمصرف تعزيته فقام به رجل من اهل بيت المجد والشرف ستة ايام بليالها وله من المصنفات هذا الكتاب وهو عندي احسنها وكتاب الطهارة المعروف بين الناس وكتاب الصوم والزكوة والخمس على وجه البسط والتحقيق وكتاب الصلوة غير مرتب وكثير من ابواب الفقه كذلك وكان سببه انه كان ضعيف البصر جدا بحيث لا يتمكن من المطالعة بالليل ومع ذلك كان كثير الاشتغال بالعبادات وكان لا يحب ان يبرز شيئا غير منقح فلذلك بقي كثير ما كتبه في ابواب الفقه غير منتظم وكذلك مباحث الالفاظ من علم الاصول وله رسالة في الرضاع ورسالة في التقية ورسالة في العدالة ورسالة في القضاء عن الميت ورسالة في المواسعة والمضايقة ورسالة في قاعدة من ملك شيئا ملك الاقرار به ورسالة في نفي الضرر والضرار ورسالة في حجية الظن ورسالة في اصل البرائة ورسالة في الاستصحاب ورسالة في التعادل والترجيح ورسالة في الاجماع وله غير ذلك من الرسائل قال عليه السلم واما تفسير التجارات في جميع البيوع ووجوه الحلال من وجه التجارات التي يجوز للبايع ان يبيع مما لا يجوز له اقول وجوه الحلال معطوف على التجارات والموصول اعني لفظة التي صفة للتجارات المضاف اليها لفظ التفسير وصفة لوجوه الحلال وقوله مما لا يجوز متعلق بالتفسير بتضمين معنى التميز قوله وكذلك المشتري الذي يجوز له شراؤه مما لا يجوز المشتري بصيغة اسم المفعول عبارة عن المبيع والفرق بين العنوانين انما هو بالاعتبار وقوله مما لا يجوز متعلق بقوله كذلك باعتبار كونه كناية عن التفسير والتميز المذكور قوله وقوامهم به في امورهم في وجوه الصلاح اه عطف على جملة الصلة السابقة

اعني قوله هو غذاء للعباد فهو من عطف العام على الخاص لافادة التعميم في المطلوب قوله وكل شئ يكون لهم فيه الصلاح من جهة من الجهات فهذا كله حلال بيعه وشراؤه وامساكه واستعماله وهبته وعاريته قال صاحب الحدائق بعد ذكر الحديث بتمامه ما صورته وانما نقلناه بطوله لجودة مدلوله ومحصوله ومنه تستنبط جملة من الاحكام التي وقع فيها الاشكال من جملة من علمائنا الاعلام مثل الاستيجار على الصلوة كما توقف فيه البعض بعض محققي متاخري المتاخرين ومثل التتن والقهوة ونحو ذلك فانه ظاهر في جواز الاول وحل الثاني انتهى ما اهمنا من كلامه ولم يبين مورد الاستنباط من فقراته والظاهر ان مورد استنباط حل مثل التتن والقهوة مما لا نص فيه انما هو هذه الفقرة من جهة افادتها ان كل ما لهم فيه الصلاح يجوز استعماله كما ان مورد استنباط جواز الاستيجار على الصلوة ما ذكره ثم فيما سيأتي من ضابط وجوه الحلال من الاجارات قوله او شئ يكون فيه وجه من وجوه الفساد عطف على المضاف اليه في قوله فكل امر ولما بين المعطوف عليه وقيده بما افاده نوع خصوصية عطف عليه ما هو اعم منه لشموله للاصناف الخاصة المذكورة وغيرها هذا ويبقى في المقام شئ وهو انه لما جعل ضابط ما يجوز فيه البيع وغيره كل شئ يكون لهم فيه الصلاح من جهة من الجهات وضابط ما لا يجوز فيه ذلك كل شئ يكون فيه وجه من وجوه الفساد لزم من ذلك اختلاف الضابطين في بادي النظر لان كلا من الصلاح والفساد امران وجوديان ومقتضى الضابط الاول هو ان معيار حرمة البيع انما هو وجود الصلاح فيكون مناط حرمة البيع ومعيارها هو انتفاء الصلاح ومقتضى الضابط الثاني هو ان معيار صحة البيع انما هو انتفاء الفساد ونحو نقول ان ما

وسواء كان ما فيه الصلاح اعم او اخص فيكون مناط صحة البيع ومعيارها هو وجود الفساد ثم

ليس فيه فساد ولا صلاح لا يجوز بيعه بناء على المعيار الاول لمكان انتفاء الصلاح
الذى هو معيار جهة البيع ويجوز بيعه بناء على المعيار الثانى لمكان انتفاء الفساد
الذى هو معيار جواز البيع هذا ولكن التحقيق خلاف ذلك لان الصلاح والفساد ليس من
قبيل الضدين اللذين لهما ثالث كالحمرة والصفرة وانما هما من قبيل العدم والملكة لان
الصلاح عبارة عن كون الشئ على حالته التى ينبغى ان يكون عليها وبعبارة اخرى
كون الشئ على حالة اعتداله ولهذا قال فى المصباح صلح الشئ صلوحا من باب
قعد وصلاحا ايضا وصلح بالضم لغة خلاف فسد وصلح يصلح بفتحتين لغة
ثالثة انتهى والفساد عبارة عن خروج الشئ عن حد الاعتدال وتحوله عما
ينبغى ان يكون عليه من الحالة فهو عدم الاعتدال عما من شانه الاعتدال فلا يكون
بينهما واسطة وجودية وعلى هذا جرى كلام صاحب المصباح حيث قال واعلم
ان الفساد الى الحيوان اسرع منه الى النبات والى النبات اسرع منه الى الجماد الى
اخرها ذكره ثم ان كلا من صلاح الانسان وفساده لما كان بحسب الشرع فى
غير ما كان فيه ضرر بدنى عبارة عن وصف معنوى لا يدركه غالبا كاشف
عنه نهى الشارع ولهذا قال فكل امر يكون فيه الفساد مما هو منهى عنه فنفس
الامر الذى يكون فيه الفساد ربما يكون منهيا عنه فكل ما وقع النهى عنه شرعا
يكون مما فيه الفساد وكل ما لم ينه عنه يكون مما فيه الصلاح هذا ولكن يبقى هنا
شئ اخر وهو انه اذا تعارضت الجهتان فى شئ بان كان مصلحا من جهة مفسدا
من جهة اخرى فهل يكون الحكم للاولى ام للثانية وقد يبنى ذلك فى ذيل تفسير
الصناعات وان الحكم للاولى ولهذا استدل به المصنف فى مسئلة جواز الانتفاع
بالنجس على جواز بيع المتنجس لاجل منفعة غير منهى عنها وان كان بعض منافعه منهيا عنه

كالاكل والشرب قوله وما يملك او يلى امره من قرابته او دابته او ثوبه اللف على
خلاف النشر فالاول بيان للاخير اعنى ما يلى امره والاخيران بيان للاول اى ما
يملك لكن يبقى هنا شئ وهو ان ظاهر قوله ما يلى امره من قرابته هو ان القرب سببا
لولاية امره وعلى هذا فلا تكون القرابة الا عبارة عن الولد وولد الولد فى حال
صغرهما اذ لا ولاية بسبب القرابة الا عليهما نعم يصح ان يكون للرجل ولاية على احد
اقاربه بالوصاية او الحكومة الشرعية او نحوهما الا ان ذلك خلاف ظاهر لفظ
الحديث قوله او يوجر نفسه او داره او ارضه الظاهر ان لفظة او
بمعنى الواو وان العطف تفسيرى وقد كثر ورود مثله فى اخبارهم والمعطوف
عليه هو اجارة الانسان فيجب النصب فى المعطوف لكونه مضارعا معطوفا على اسم
صريح قوله فيما ينتفع به من وجوه المنافع او العمل بنفسه وولده ومملوكه
واجيره الجار والمجرور متعلق بقوله يوجر والظاهر ان العمل معطوف على الموصول
فالتقدير يوجر فيما ينتفع به او فى العمل فيكون تعلق الظرف الاول باعتبار ايجاد
داره او ارضه وتعلق الظرف الثانى باعتبار ايجاب نفسه فيصير المعنى يوجر نفسه
للعمل بنفسه وولده ومملوكه واجيره وذكرنا بعد كنفسى للاشارة الى قسمى الاجير
الذى يشترط مباشرة العمل بنفسه والذى يصير اجيرا لتحصيل العمل ولو على وجه
التسبيب وكلمة فى بمعنى اللام ويصير المعنى باعتبار تعلق يوجر بداره او ارضه
يوجر داره او ارضه لما ينتفع به من وجوه المنافع قوله من غير ان
يكون وكيلا للوالى او واليا للوالى اشارة الى كمال الفرق بين عنوان الاجير و
عنوان وكيل الوالى ووالى الوالى قوله فلا باس ان يكون اجيرا يوجر
نفسه او ولده او قرابته يشكل الحال هنا من جهة عطف قرابته على ولده حيث ان

ذلك مقتض للتغاير فلا مناص من التزام ان كونه مالكا لامر قرابته انما هو بالولاية
ونحوها قوله او وكيله فى اجارة لانهم وكلاء الاجير من عنده الظاهر اعراب
وكيله بالنصب عطفا على قوله اجيرا الذى هو خبر يكون والمعنى لا باس ان يكون
وكيل الاجير باعتبار تعدد اصنافه فى المعنى من جهة ان الوكيل قد يكون وكيل
من يوجر نفسه وقد يكون وكيل من يوجر ولده وقد يكون وكيل من يوجر
قرابته وقد يكون وكيل من يوجر ملكه قوله نظير الحمال الذى يحمل شيئا
معلوما اى نظير الحمال الذى يستاجر لحمل شئ معلوم قوله فيجعل ذلك
الشئ الذى يجوز له حمله بنفسه او بملكه او دابته او يوجر نفسه فى عمل يعمل
ذلك العمل حمله لا لمن كان من الناس ملكا او سوقة المراد بملكه فى هنا بل
نفسه ودابته هيهنا من حيث كونه واسطة فى الحمل هو مثل العبد والامة او بعض
الادوات التى يتاتى الحمل بها ثم ان الاظهر فى اعراب هذه الفقرة من جهة عدم
جريان الاظهار ونحوه من التكلفات هو ان الضمير المرفوع المستتر يعود الى الحمال وذلك
الشئ الذى هو عبارة عن المحمول اول مفعولى يجعل والموصول مع صلته صفة للشئ
وقوله او يوجر نفسه له مثله والغرض من ذكر المعطوف والمعطوف عليه فى ذيل الموصول
هو الاشارة الى قسمى الاجارة فانها قد تقع على وجه يكون اعم من المباشرة بنفسه
واليه اشار بقوله يجوز له عمله بنفسه او بملكه او دابته وقد تقع على وجه المباشرة
بخصوصه واليه اشار بقوله او يوجر نفسه وقوله فى عمل ثانى مفعولى يجعل والعمل كناية
عن الحمل وقوله حملا لا حال من العمل المعرف باللام الذى هو صفة اسم الاشارة الجار
فى قوله لمن بقوله يعمل وتحصيل المعنى بعد هذا واضح فتدبر والسوقة بالضم كما فى المجمع
الرعية ومن دون الملك قال ومنه الحديث ما من ملك ولا سوقة يصل الى الحج

الا بمشقة انتهى قوله فى هدم المساجد ضرارا احترازا عن هدمها للعمارة
وهو واضح قوله وكل امر منهى عنه من جهة من الجهات فحرم على الانسان
اجارة نفسه فيه او له او شئ منه او له الامر عبارة عن العمل والظاهر ان
الاجارة فى ذلك الامر عبارة عن ان يصير اجيرا على وجه المباشرة فى العمل والاجارة
له عبارة عن ان يصير اجيرا لتحصيل العمل مطلقا ولو لم يكن على وجه المباشرة وعلى هذا
يكون الاجارة فى شئ من العمل عبارة عن ان يصير اجيرا على وجه المباشرة فى جزء من العمل
ويكون الاجارة لشئ من العمل عبارة عن ان يصير اجيرا لتحصيل جزء العمل مطلقا
ولو بدون المباشرة قوله يخبها عن اذاه او اذى غيره اى يبعد المبتة عن مورد
اذية المستاجر او اذية غيره قوله ما لم تكن مثل الروحات جمع مثال قوله
وفيها بلغة جميع حوائجهم قال فى المصباح البلغة ما يتبلغ به من العيش ولا
يفضل يقال تبلغ به اذا اكتفى به وتجزء وفى هذا بلاغ وبلغة وتبلغ اى كفاية
انتهى قوله والعمل به وفيه الظاهر ان الفرق بينهما هو ان الاول ايجاد جميع
العمل والثانى هو الاشتغال بشئ من اجزائه قوله فحرام ضار للجسم اختلفت كلمات
اهل اللغة فى تفسير الجسم فالذى حكاه جماعة عن ابن دريد انه عبارة عن كل شخص مدرك
سواء كان انسانا ام حيوانا ام نباتا ام جمادا بل هو يعم البدن من الانسان واعضائه
والذى حكوه عن ابى زيد انه عبارة عن الجسد وصرحوا فى تفسير الجسد بانه لا يقال
الا للانسان والملئكة والجن ولم يذكر المصنف تتمة الحديث والموجود فى كفه
الرضوى ضار للجسم وفساد للنفس والظاهر ان المراد بالضرر الحاصل لجسم الانسان
عبارة عن الضرر المعنوى لكونه ثقيلا فى طاعة الله اما بواسطة عدم اقبال القلب اليها
او بدونها بان يريدها بقلبه لكن ثقل عنها جسمه وهو عبارة عن العذاب الاخروى والا

فالضرر العادي الذي هو من الخواص الطبية بعيد عن نظم الكلام والغرض المسوق
له ومعنى فدا النفس واضح اذ ليس الا عبارة عن اعراضه عن الحق فافهم ه
قوله قدس الله سره العزيز قد جرت عادة غير واحد على تقسيم المكاسب الى
محرم ومكروه ومباح مهملين المستحب والواجب بناء على عدم وجودهما
في المكاسب هي جمع مكسب معناه المتعارف على ما ذكره المحقق الاردبيلي ره
هو المعاوضة للربح ويكون ذكر غيرها استطرادا هذا واعلم ان للتجارة
التي هي الكسب الذي هو فعل المكلف اعتبارين احدهما ما يلحقه باعتبار
متعلقه الذي هو المعبر عنه في عبارة اللمعة بموضوع التجارة وفي عبارة
يع بما يكتسب به وثانيهما ما يلحقه باعتبار عوارضه التي تعرضه مثل كون المقصود
به هو تحصيل القوت او التوسعة على العيال ونحو ذلك اما الاول فهي قسم
الكسب بالنظر اليه فقد قسمه الى اقسام ثلثة واليه الاشارة بقول المحقق ره
فيما يكتسب به وينقسم الى محرم ومكروه ومباح ضرورة ان المكتسب به من
حيث هو عين لا ينقسم الى هذه الاقسام لان الاحكام الشرعية انما
تلحق افعال المكلفين وليست قابلة للحوقها لغيرها اعني الاعيان فليس نظره
الا الى تقسيم فعل المكلف باعتبار تعلقه بها واما الثاني فهي قسم الكسب
بالنظر اليه فقد قسمه الى اقسام خمسة على ما هو المعروف من قسمة الاحكام
التكليفية ولا باس بتفصيل المقال لتوضيح الحال فنقول قال في لك في شرح
عبارة المحقق المذكورة ما نصه قد جعل المصنف ره الاقسام ثلثة كما ترى وذكر
جماعة انقسامها الى الاحكام الخمسة باضافة الوجوب والندب عدوا من الواجب
ما يضطر اليه لمؤنته ومؤنة عياله ومن المندوب ما يقصد به التوسعة عليهم

بحيث تندفع الحاجة بغيره وكل من التقسيمين حسن وان كان ما هنا
احسن اذ لا خلل في الثلثة ولا تداخل في الخمسة فان مورد القسمة في الثلثة
ما يكتسب به وهو العين والمنفعة وظاهر ان الوجوب والندب لا يرد عليهما
من حيث انهما عين خاصة ومنفعة بل بسبب امر عارض وهو فعل المكلف
ومورد الخمسة الاكتساب الذي هو فعل المكلف ومن شانه ان يقبل القسمة
الى الخمسة فيما يمكن فيه تساوي الطرفين باعتبار العوارض اللاحقة له انتهى
ولعل وجه احسنيته ما في يع عنده ما يستفاد من طي التعليل لكون كل
من التقسيمين حسنا وهو كون هذا التقسيم باعتبار الخصوصية وكون
ذلك التقسيم باعتبار العوارض اللاحقة وتقسيم الشيء باعتبار خصوصيته اولى
من تقسيمه باعتبار عوارضه فقوله اذ لا خلل آه وان كان مسوقا لبيان تعليل
حسن كل من التقسيمين الا انه يلوح منه وجه الاحسنية المشار اليها هذا
واورد عليه المحقق الاردبيلي ره حيث قال ان الانقسام على الخمسة اولى من الثلثة
كما في يع ولا يجعلها اولى كون المقسم هو العين او المنفعة اللتين يكتسب بهما
وان الوجوب والندب لم يردا عليهما باعتبار انفسهما بل باعتبار فعل المكلف
كما قال في ح يع لان المباح والمحرم والمكروه ايضا كذلك اذ المنقسم الى الاقسام
الخمسة انما هو فعل المكلف مطلقا لا الواجب والمندوب فقط وهو ظاهر فان العين
بذاتها لا تكون محرمة ولا مكروهة ولا مباحة بل باعتبار ما تعلق بها من فعل
المكلف وهو ظاهر ففي القسمة ثلثا خلل بجعل الواجب والندب داخلين في المباح
بضرب من التجوز كما في جعل المقسم هو ما يكتسب به ويحتمل كون تركهما القلة فيهما
لكون المقصود بيان البيع جوازه وعدمه وصحته وعدمها لا الثواب والعقاب فتأمل

انتهى وقد يوجه كلام الشهيد الثاني ره الذي حكيناه عن لك بما يندفع به الايراد
وبيانه انه قد يكون منشا عروض شيء من الاحكام الخمسة للتكسب بعين او منفعة هو ذات
تلك العين او المنفعة ولو باعتبار فعل متعلق به مثال ذلك حرمة التكسب بالخمر
فان منشاها انما هو حرمة الخمر ولو باعتبار فعل من المكلف ملحوظ بالنسبة اليها
وهو شربها والى هذا اشار بتوصيف العين بالخاصة وقد لا يكون كذلك
بل يكون منشا عروض شيء من الاحكام للتكسب بعين او منفعة عنوانا عرضيا
يكون التكسب بها محصلا له كالانفاق على العيال في الواجب والتوسعة عليهم
في المندوب والقسم الاول غير موجود في واجب التجارة ومندوبها بخلاف محرمها
كما في المثال المذكور ومكروهها كالحجامة مثلا ومباحها كالتكسب ببيع الغنم
مثلا وهذا ما ذكره في الجواهر بقوله نعم قد يقال ان اقتصار المص على الثلثة
هنا باعتبار تعلقها بالاعيان بالذات ولو من حيث فعل المكلف ضرورة ثبوت
الاعيان التي يحرم التكسب بها ذاتا وكذا الكراهة والاباحة بخلاف الوجوب والندب
فانا لا نعرف من الاعيان ما يجب التكسب به كذلك او يستحب وثبوت وجوب التكسب
في نفسه اعم من وجوبه بالعين المخصوصة من حيث الذات ولعل ذلك هو مراد الش
وان كانت عبارته قاصرة ثم انه ره اورد على ذلك بوجهين الاول ان المحقق ره
لم يقتصر على ذلك كما لا يخفى على من لاحظ ما ذكره من الاقسام المشتملة على بيع السلاح
لاعداء الدين مع قصد الاعانة او في حال قيام الحرب فان حرمة التكسب به ليس
ناشئا من ذات ما يكتسب به بل من عنوان اعانة اعداء الدين ولا يتوهم ان بيع
السلاح منهم قد نشا حرمته من ذات بيع السلاح كما يكشف عنه عدم حرمة بيع الطعام
والتبن منهم لان حرمة بيعه منهم انما هي بالقيد المذكور وهو احد الامرين من قصد

الاعانة او قيام الحرب وبه يتحقق الاعانة فليس مطلق بيع السلاح حراما الثاني
ان ذلك ان سلم في الواجب امكن منعه في المندوب لامكان ثبوت استحباب
التكسب ببعض الاعيان كالغنم التي جعل جزء من البركة فيها ونحوها ثم قال ره
وقد يدفع بان البركة فيها الا في التكسب بها ولذا قوبل بجعل باقي اجزاء البركة
في التجارة كما لا يخفى على من لاحظ النص الذي تضمن ذلك هذا وذكر بعض
من تاخر في دفع الايراد والاولى ان ذكر بيع السلاح على اعداء الدين
انما هو للاستطراد وذلك لان حرمة التكسب قد تنشا من ذات ما يكتسب به
وقد تنشا من عنوان عرضي متحد معه ولما كان الغالب من حرمة التكسب
هو القسم الاول ذكر في طيه القسم الثاني استطرادا للتعليل في طي الكثير بخلاف
الواجب فليس منه الا ما هو واجب لعنوان عرضي وفي الايراد على ما ذكره في دفع
الايراد الثاني ان وجود الحسن والبركة في الغنم مثلا قابل للاحداث استحبابا
ابتياعها وتحصيلها وقد ورد الامر باتخاذها المقصود به الاستحباب ففي
الوسائل مسندا الى اسحق بن جعفر قال قال لي ابو عبد الله ع يا بني اتخذ
الغنم ولا تتخذ الابل وفيها مسندا ايضا عن ابي عبد الله ع قال اذا اتخذ اهل
بيت شاة اتاهم الله برزقها وزاد في ارزاقهم وارتحل عنهم الفقر مرحلة وان
اتخذوا شاتين اتاهم الله بارزاقهما وارتحل عنهم الفقر مرحلتين وان اتخذوا ثلثا اتاهم
الله بارزاقها وارتحل عنهم الفقر راسا وتفصيل ذلك ان تملك الغنم قد يكون
بالارث مثلا وهذا مصداق كون الغنم فيها البركة ولا يدخل شيء اخر وقد يكون
بالشراء للاتجار والاسترباح ولا استحباب الا استحباب التجارة وقد يكون
للقنية وهذا هو مورد استحباب الاتخاذ ولا دخل لاستحباب التجارة في استحبا

وانا اقول يمكن المناقشة فيما ذكره في الايراد على دفع الايراد الثاني اما في الوجه
الاول منه فبان الحسن في ذي المقدمة بل الامر بالمقدمة بعنوان انها مقدمة
لا يوجب صيرورة المقدمة من قبيل المندوب الشرعي ويظهر تحقيقه مما بيناه
في الاصول واما في التمسك بالحديث الاول فبان الامر فيه يحتمل ان يكون للارشاد
تنبيه الى ما في اتخاذ الغنم من المصالح والمنافع الدنيوية كما يظهر ذلك بملاحظة الحديث
الثاني ومنه يظهر ان لا دلالة فيه ايضا اصلا اذ لم يذكر الا مجرد المنافع الدنيوية
التي لا تستلزم الاستحباب الشرعي والاولى الاستدلال عليه بما في الوسائل
عن امير المؤمنين عليه السلام من كانت في منزله شاة قدست عليهم الملائكة في كل يوم
ومن كانت في منزله اثنتان قدست عليهم الملائكة في كل يوم مرتين وكذلك
في الثلثة ويقول الله بورك فيكم وعن ابي عبد الله عليه السلام يقول ما من مؤمن يكون
في منزله عنز حلوب الا قدس اهل المنزل وبورك عليهم فان كان اثنتين قدسوا
وبورك عليهم في كل يوم مرتين قال فقال بعض اصحابنا كيف يقدسون قال يقف
عليهم ملك في كل صباح ومساء فيقول لهم قدستم وبورك عليكم وطبتم وطاب
ادامكم قلت له ما معنى قدستم قال طهرتم وما في معناهما من الاخبار ووجه
الاستدلال ان التهنية من الله والدعاء من الملائكة على شيء مما يدل على
كون ذلك الشيء محبوبا عند الله في نفسه مطلوبا بالدين فحينئذ انه لا لغيره
وان ابيت عن دلالته بنفسه على الاستحباب فلا اقل ان ذلك يصير قرينة على ان الامر
بالاتخاذ في الخبر الاول انما هو للاستحباب وان بيان المصالح الدنيوية لا تصير
صارفة للامر عما هو اقرب المجازات وهو الاستحباب الى ابعدهما الذي هو الارشاد وقد
اقترن بيان المصالح والمنافع الدنيوية ودعاء الملائكة لمتخذها في بعض الاخبار

مثل ما عن النبي صلى الله عليه وآله من كان في بيته شاة قدستهم الملائكة تقديسة وانتقل عنهم الفقر
منقلة ومن كان في بيته شاتان قدستهم الملائكة مرتين وارتحل عنهم الفقر
منقلتين فان كانت ثلث شياة قدستهم الملائكة ثلث تقديسات وانتقل عنهم
الفقر ثلث منقلات ولا منافات بين كون شيء مندوبا وكونه يترتب عليه منفعة
دنيوية تنبيهات الاول انه قد يلاحظ الاكتساب باعتبار المتعلق وبالنسبة
اليه وهو الذي قسمه المحقق ره وجماعة الى ثلثة محرم ومباح ومكروه وسيأتي
ان المصنف ره جوز تقسيمه الى خمسة وقد يلاحظ باعتبار عروض العوارض ولحوق
اللواحق وكون الاكتساب محصلا لعنوانات محبوبة الحصول او مبغوضة او متساوية
الطرفين وبعبارة اخرى قد يلاحظ باعتبار انه فعل المكلف لكنه يحصل به عنوان
اخر هل يرضى من افعاله (?) وهذا ينقسم الى الاقسام الخمسة وقد يلاحظ مع قطع النظر
عن المتعلق وجميع العوارض لكن يعتبر باعتبار كونه فعلا لفاعل خاص متصف بكونه
متمكنا من قوته وقوت عياله الواجبي النفقة والاكتساب مع لا يتمكن فانه قد لوحظ
باعتبار كونه فعلا لفاعل خاص متصف بكونه متمكنا من قوته وقوت عياله الواجبي
النفقة او كونه غير متمكن منه وهذا القسم قد حكي عن صاحب المنهاج تقسيمه الى
اربعة اقسام هي ما عدا المكروه وقسمه صاحب الحدائق ره الى اربعة اقسام هي ما عدا
المباح قال ثم اعلم ان تحصيل الرزق منه ما يكون واجبا وهو ما يحصل به البلغة
والكفاف لنفسه وعياله الواجبي النفقة عليه بحيث يخرج عن ان يكون مضيعا
ومنه ما يكون مستحبا وهو طلب ما زاد على ذلك للتوسعة على نفسه وعياله والصرف
في وجوه البر والخيرات ومنه ما يكون مكروها وهو ما يقصد به الزيادة في جمع المال
والادخار والمكاثرة والمباهات به والحرص عليه ومنه ما يكون محرما وهو ما يقصد

الصرف في المحرمات كاللهو واللعب والمعاصي ونحو ذلك انتهى وعن جماعة تقسيمه
الى ثلثة هي ما عدا المحرم والمكروه وذكر بعض من تاخر ان المتعين تقسيمه بالاعتبار
المذكور الى قسمين هما الواجب والمندوب فان كان متمكنا من قوته استحب والا
وجب ثم قال معترضا على صاحب المنهاج ره ان ادراجه المحرم في هذا التقسيم
انما نشأ من ادراج ما ينشأ الحرمة فيه من المتعلق وهو خروج عن الفرض واما
المباح فانما يصح جعله قسما وتقسيم الاكتساب الى ثلثة لو قلنا بكونه بحسب الاصل
مباحا فيصير مندوبا عند قصد التوسعة وواجبا عند تحصيل القوت الواجب
ومباحا مع انتفاء الامرين اما ان قلنا بكونه بحسب الاصل مندوبا لم ينقسم الا
الى القسمين ثم استظهر كونه بحسب الاصل مندوبا وفرع عليه تعين ما ذكره ونظره
ما يعطيه ذيل الكلام الذي حكيناه عن الشهيد الثاني ره وهو ان الانقسام الى
الخمسة موقوف على كون الاكتساب بحسب الاصل مباحا والا فلا ينقسم اليها
قال ومورد الخمسة الاكتساب الذي هو فعل المكلف ومن شانه ان يقبل القسمة
فيما يمكن فيه تساوي الطرفين باعتبار العوارض اللاحقة له انتهى فان قوله
باعتبار العوارض متعلق بقوله يقبل القسمة والتقدير ومن شانه ان يقبل القسمة
باعتبار العوارض فيما يمكن فيه تساوي الطرفين ومحصله انه ان كان الاكتساب
مباحا كان قابلا للانقسام الى الخمسة والا فلا وانت خبير بما في هذين الكلامين
المذكورين فان شيئا من التقسيم الى الثلثة والتقسيم الى الخمسة لا يتوقف على
كون الاكتساب مباحا بحسب الاصل لامكانه مع كونه مندوبا بحسب الاصل فيصير واجبا
بعروض الموجب ومكروها بعروض سبب المرجوحية الغير البالغة حد اللزوم ومباحا
بعروض جهة مرجحة للترك معارضة للجهة المرجحة للفعل في المندوب وهكذا لو كان

واجبا بحسب الاصل او مكروها او غير ذلك ويؤيد ما ذكرناه ان القائلين بانقسامه الى
الخمسة يلتزمون بكونه مندوبا بحسب الاصل هذا وقد يلاحظ مع قطع النظر عن المتعلق
وعن العوارض وعن الفاعل وصفته قال بعض من تاخر انه ح لا يتصف الا بحكم واحد
هو الوجوب لتوقف نظم الدين عليه غاية ما في الباب ان وجوبه كفائي وقد يتعين لعارض
ولي فيه نظر لان وجوبه لاقامة النظم انما هو من جهة العارض وتحصيل عنوان منطبق واجب
على الاكتساب فلا يكون بهذا الاعتبار مما لوحظ مع قطع النظر عن العوارض فالوجه
ان يقال ان ما لوحظ مع قطع النظر عن الاعتبارات المذكورة لا يتصف الا بالاباحة
اذ ليس ح الا من قبيل الحركات والسكنات التي هي غير مشتملة على مصلحة او مفسدة
كالمشي والقعود وغيرهما في صورة عدم اشتمالها على غاية راجحة او مرجوحة
الثاني ان امثلة التقسيم الثلاثي هي بيع الاعيان النجسة وبيع الرقيق والبيوع
المتعارفة الخالية عن جهتي الحرمة والكراهة فالاول امثال للمحرم والثاني للمكروه
والثالث للمباح واما امثلة التقسيم الخماسي فهي ما ذكره الشهيد الثاني ره
في الروضة في ذيل قول الشهيد ره ثم التجارة وهي نفس التكسب تنقسم بانقسام
الاحكام الخمسة فالواجب منها ما توقف تحصيل مؤنته ومؤنة عياله الواجبي النفقة
عليه ومطلق التجارة التي يتم بها نظام النوع الانساني فان ذلك من الواجبات
الكفائية وان زاد على المؤنة والمستحب ما يحصل به المستحب وهو التوسعة
على العيال ونفع المؤمنين ومطلق المحاويج غير المضطرين والمباح ما يحصل
به الزيادة في المال من غير الجهات الراجحة والمرجوحة والمكروه والحرام التكسب
بالاعيان المكروهة والمحرمة وقد تقدمت انتهى ولكنك خبير بان جعل المكروه
والحرام من التكسب عبارة عما تعلق بالاعيان المكروهة والمحرمة يوجب عدم انطباق المثال

على المثل له لو نهما يصيران ح مثالا للتكسب المكروه والمحرم باعتبار ما تعلق به وقد عرفت
مغايرة الامرين وكان الاولى ان يمثل للمكروه بالتجارة ما بين طلوع الفجر و
طلوع الشمس وللمحرم بالبيع وقت النداء فتدبر الثالث انه حكى عن الشيخ
الفقيه المحقق جعفر الغروي قدس الله سره ان التجارات الواجبة يترتب على تركها
العقاب لكونها مما تعلق به خطاب اصلي ومقتضاه انه يترتب على مخالفته العقاب
وهذا المقال موافق لما ذهب اليه الفاضل القمي ره من دوران الثواب والعقاب على
المقدمات مدار الخطاب الاصلي فان تعلق بها خطاب اصلي ترتب عليها الثواب والعقاب
والا فلا ولكنا قد ابطلناه في الاصول وبينا ان ترتب الثواب والعقاب على الشيء
يدور مدار كونه مطلوبا بالنفس وان الواجب الغيري لا عقاب عليه وكذا لا ثواب الا ان
يأتي به بنية الانقياد فيثاب عليها ومجرد تعلق خطاب اصلي هو من قبيل الالفاظ
لا يوجب مطلوبية نفسية في المطلوب لغيره وصدور اللفظ وعدم صدوره
مما لا مدخل له في الثواب والعقاب كما لا يخفى على من راجع عقله الرابع انه ذكر المحقق
الثاني ره في جامع المقاصد في ذيل الكلام على انقسام الاكتساب الى الخمسة ما لفظه
واعلم ان هذا ليس من مقصود العقود لان الفقيه يبحث عنها من حيث تصح وتفسد
ومن حيث تحل وتحرم اما من حيث تكون متعلق الثواب والعقاب ام لا فان ذلك
من غرض العبادة وان كان لا محذور فيه لان الشيء الواحد قد يكون معاملة وبضميمة
شيء اخر يكون عبادة انتهى وقال في ذلك واعلم ان غرض الفقيه بالذات من بحث
العقود حكمها من حيث تصح وتفسد واما من حيث تجب او تندب ليترتب عليها
الثواب فهو من وظائف العبادة او من حيث تحرم فيترتب عليها العقاب فهو
بالعبادة اشبه من حيث وجوب تركها لكن لا محذور في ذكر ذلك هنا استطرادا

باعتبار اختلاف جهة المكاسب فانها قد تكون عبادة من جهة ومعاملة من اخرى
وكذا باقي العقود كالصلح والاجارة ومثله النكاح انتهى وظاهر ان مؤدى الكلامين
امر واحد ولكن لا يخفى ما فيه لان كون البحث عن وجوب الاكتساب وندبه وحرمته
مثلا ليس موافقا لغرض الفقيه هنا وكون ذلك استطرادا لا وجه له لانه اما ان يكون
مبنيا على ان الفقيه ليس من شانه البحث عن الاحكام الطلبية المتعلقة بالاكتساب
فهو واضح الفساد لان غير الفقيه ليس من شانه البحث عنها وان الفقيه هو الذي شانه البحث
عن الاحكام الشرعية اللاحقة للموضوعات طلبية كانت او غيرها واما ان يكون
مبنيا على ان البحث عنها وان كان من شان الفقيه الا ان محله ليس هذا البحث بل غيره
فهو ايضا واضح الفساد ضرورة ان البحث عن حرمة الاكتساب
ووجوبه مثلا لا يليق بشيء من الابحاث المتعلقة بالموضوعات المغايرة له فاختبر نفسك
هل تجد منها الرخصة في ان تقول ان محل البحث عن وجوب الاكتساب هو كتاب الصلوة
او غيره من الابواب واورد عليه بعض من تاخر بوجوه اولها ان الاحكام الوضعية لو
ليست الا منتزعة من الاحكام التكليفية فتلك فروع لهذه فجعل غرض الفقيه في
المنتزع الذي لا وجود له سوى وجود المنتزع منه ونفي المقصودية عن الاصل الذي هو المنتزع
منه لا وجه له وعندي ان هذا الايراد مدفوع اما على مذاق من يرى ان الاحكام
الوضعية احكام متاصلة مجعولة كما هو مذهب جماعة فواضح واما على مذاق
من يرى انها منتزعة من الاحكام التكليفية فلان مآل البحث عن الصحة والفساد
الى البحث عن احكام تكليفية ينتزعان منها وفي هذا المقام حكمان تكليفيان
احدهما وجوب ايقاع نفس العقد مثلا في الاكتساب الواجب والاخر وجوب الوفاء
به بعد وقوعه سواء كان نفس ايقاعه واجبا ام لا والذي ينتزع منه الصحة هو الثاني

والذي يجري فيه التقسيم المذكور انما هو الاول فالقائل بكون الاحكام الوضعية منتزعة
يصح له ان يقول ان الكلام هنا في صحة المعاملة مثلا وغاية ما هنالك ان الحكم
الوضعي عنده منتزع من الحكم الطلبي وان اثبات الحكم الوضعي في كلام مسؤول الى ان
هناك حكما طلبيا ينتزع منه هذا الحكم الوضعي ففيما نحن فيه الحكم الوضعي
ينتزع من وجوب الوفاء بالعقد لا من وجوب ايقاعه فمراده ره على تقدير كونه
ممن يقول بانتزاع الحكم الوضعي هو ان البحث الذي يوافق غرض الفقيه انما هو
البحث عن وجوب الوفاء بالعقد لا عن وجوب ايقاعه ثانيها ان حديث ترتب
الثواب والعقاب اجنبي عن وظيفة الفقيه بالمرة فان الفقيه لا يبحث في العبادات
التي هي متعلقات الاوامر ومطلوبات شرعية الا عن كونها مسقطة للاعادة والقضاء
فاقحام ترتب الثواب والعقاب مما لا مساس له بالمقام وهذا الايراد ايضا ساقط
لان ذكر الثواب والعقاب في الكلامين المذكورين ليس لافادة ان شان الفقيه
هو البحث عنهما حتى يقابل بما ذكر وانما وقع ذكر الثواب في كلام المحقق الثاني ره
كناية عن الوجوب ووقع ذكره وذكر العقاب في كلام الشهيد الثاني ره بعنوان
العقاب لكونها مما تعلق به خطاب اصلي ومقتضاه انه يترتب على مخالفته العقاب وهذا المقال
الغاية للوجوب والحرمة ومن المعلوم ان نفي كون الشيء مبحوثا عنه لا يستلزم نفي كونه غاية للمبحوث
عنه وهو ظاهر ثالثها ان مجرد وجوب الترك لا يجعل الترك اشبه بالعبادة لاشتراك
الوجوب بينها وبين غيرها ويدفعه انه لو كان الوجوب من خواص العبادة لم يتخلف
عنها ولم يكن وجوده في غيرها سببا لكونه اشبه بالعبادة بل كان دليلا معينا لكونه عبادة شرعية
فهو لما كان مع اشتراكه بين العبادة وغيرها انسب بالعبادة صار سببا لما اتصف به
من غيرها اشبه بها الخامس ان ما ذكره كله انما هو بالنظر الى جنس التكسب واما انواعه كالبيع

والصلح والاجارة وغيرها فقد ذكر في المستند في حكمها ما لفظه والثاني يعني النوع
ينقسم الى اربعة اقسام هي غير الواجب اذ ليس من انواع التكسب ما يكون واجبا من حيث هو الا
على الوجوب الكفائي في بعض الانواع انتهى وفيه تامل لان اتصاف كل من الانواع من حيث
هو وذلك النوع الخاص كالبيع مثلا بشيء من الحرمة والكراهة محل نظر بل منع السادس
ان الظاهر من الاخبار كون الاكتساب مستحبا لنفسه مثل قوله ع ان الله يحب المحترف
الامين وظاهر الفتاوى كونه مستحبا لغيره ولذا تراهم يحكمون باستحبابه للتوسعة
في المعاش وتحصيل ما يتوقف عليه من العبادات المستحبة كالبر والصدقة والحج المندوب
والعتق وبناء المساجد والمدارس وامثالها ثم على هذا التقدير هل يتوقف اتصاف الاكتساب
بالاستحباب على القصد الى شيء من العنوانات والغايات المذكورة ام يكفي في اتصاف نفس الاكتساب
بالاستحباب مجرد ترتب شيء من الغايات المذكورة عليه وان لم يكن قاصدا له حال الاشتغال
بالاكتساب الظاهر بل المقطوع به هو الاول لصراحة اللام الداخلة على العنوانات
المذكورة في ان للقصد اليها في حال الاكتساب مدخلا في اتصافه بالاستحباب
فينتفي بانتفاء القصد اليها السابع انه قد تضمن بعض الاخبار ما يدل على ان
الاكتساب عبادة مثل رواية المعلى بن خنيس قال سأل ابو عبد الله ع وانا عنده
فقيل قد اصابته الحاجة قال فما يصنع اليوم قيل في البيت يعبد ربه عز وجل قال
فمن اين قوته قال عند بعض اخوانه فقال ابو عبد الله ع والله للذي يقوته اشد
عبادة منه وانه قال رسول الله ص العبادة سبعون جزءا افضلها طلب الحلال ومن
المقرر في محله ان العبادة نوعان عبادة بالمعنى الاخص وهو ما اخذ في تحققه
وقوامه قصد القربة كالصلوة فانه لو لم يقصد بها القربة لم تقع في الخارج
عبادة بالمعنى الاعم وهو ما يعتبر في ترتب الثواب عليه قصد القربة وجميع الواجبات التوصلية

بل المباحات من هذا القبيل فانه يعتبر في ترتب الثواب عليه قصد القربة بمعنى ان اصل تحققها
يحصل بدون قصد القربة ايضا لكنه اذا اقترن بقصد القربة ترتب الثواب عليه فح نقول يمكن
ان يكون المراد بالحديث ان الاكتساب من قبيل العبادة بالمعنى الاخص كما قد يتوهم ضرورة عدم
صحة الالتزام بكون الاكتساب قد اخذ في قوامه وتحققه قصد القربة كالصلوة وكذا
لا يمكن ان يكون المراد انه من قبيل العبادة بالمعنى الاعم ضرورة ان كل واجب توصلي ومباح
شانه ذلك فانه كلما قصد بشيء منهما القربة ترتب عليه الثواب بغير اشكال فالوجه ان
يقال ان المراد به معنى ثالث جعله كاشف الغطاء قدس سره من جملة معاني العبادة وهو
ان يكون الشيء في حد ذاته ومن دون اقترانه بقصد القربة حسنا ومحبوبا عند الله كالنكاح
فانه حسن في حد ذاته وان اوقعه فاعله لقضاء الشهوة والتذاذ النفس ولم يقصد به كف
نفسه عن الحرام ولا كون ما يرتكبه مامورا به والاكتساب من هذا القبيل فح نقول ان المكلف
ان لم يفعله بقصد القربة لا يترتب عليه الثواب لان الثواب عبارة عما يقابل الاطاعة التي لا
تتحقق الا بالاتيان بالمامور به وليس هنا ما اتى به بعنوان كونه مامورا به ولكن يترتب
عليه كمال نفس الفاعل والقرب لديه تعالى ولا يبعد ان يقال انه يحصل ارتفاع الدرجة
وان لم يسم ذلك ثوابا لما عرفت خلافا للبعض ممن تاخر فانه لم يلتزم به ولكنه
خص عدم الالتزام به بما اذا فعل المحبوب الذي لم يرد به بخصوصه امر من الشارع على
وجه العبادة واما اذا فعل المحبوب الذي هو عبادة بالمعنى الاخص بعنوان مجرد
كونه حسنا فانه يحصل منه تلك العبادة ويثاب عليها ولا يلزم القصد الى كونها مامورا
بها بخصوصها قوله مع امكان التمثيل للمستحب بمثل الزراعة والرعي
مما ندب اليه الشرع وللواجب بالصناعة الواجبة كفاية خصوصا اذا تعذر قيام
الغير به فتامل هذا ايراد على ما ذكره الجماعة من تقسيم المكاسب الى ثلثة اقسام ويدل على

الندب الى الزراعة ما في التذكرة حيث قال فيها انه سئل هرون بن يزيد الواسطي الباقر ع
عن الفلاحين هم الزارعون كنوز الله في ارضه فما في الاعمال احب الى الله من الزراعة
وما بعث الله نبيا الا زارعا الا ادريس ع فانه كان خياطا وروي في غيرها من كتب
الاخبار مسندا هذا ولا يخفى عليك ان المثالين الاولين وهما الاكتساب بالزراعة
والاكتساب بالرعي مطابقان للممثل له وهو الاكتساب المندوب باعتبار متعلقه وان
المثال الاخير اعني الصناعة الواجبة غير مطابق لان الوجوب فيها انما عرض للفعل
باعتبار العوارض اللاحقة ولم ينشا وجوبه من متعلقه وهو ظاهر والى هذا اشار
بالامر بالتامل في ذيل الكلام ثم انه تعرض بعض من تاخر لدفع ايراد المصنف بان
تقسيم المكاسب الى ثلثة اقسام محرم ومكروه ومباح انما هو باعتبار متعلقها
لا باعتبار عنوانات اخر وانما يتحقق ذلك بان يكون المتعلق الذي هو
ما يكتسب به بخصوصه متصفا بمعنى موجب لتعلق الحكم بالاكتساب به كما في
الاكتساب بالخمر مثلا فانه لما كان في الخمر معنى موجب لحرمته بخصوصه صار
ذلك سببا لتعلق حكم الحرمة بالاكتساب به وهذا الاعتبار الذي ذكر لا
يجري في استحباب الزراعة لان استحبابها انما هو لاستحباب مطلق التكسب و
لعل استحبابا مطلقة وان كان خصوص الزراعة مستحبا الا ان ذلك انما هو من
جهة كونه فردا محصلا للكلي على وجه اوفق بغرض الشارع لكون الزرع اقرب
الى القوت واقوى في تحصيل بقاء النوع فليست الزراعة كالنافلة مثلا بان
تكون بنفسها مندوبة واستحبابها انما هو لكونها محصلة للاكتساب بل
نقول ان استحبابه ايضا ليس لنفسه بل لتحصيل القوت فمن كان مستغنيا
عن تحصيل القوت واجدا له لا دليل على استحباب الاكتساب في حقه فكذا الزراعة

فالحاصل ان الزراعة بعنوان انها زراعة ليست كالنافلة مندوبة بعنوانها
هذا ما افاده ذلك البعض في المقام فان قلت قد روي مسندا عن ابي بصير
انه قال سمعت ابا عبد الله ع يقول اني لاعمل في بعض ضياعي حتى اعرق وان لي
من يكفيني ليعلم الله عز وجل اني اطلب الرزق الحلال كما فان هذه الرواية
انما تدل على ان الاكتساب بنفسه مستحب والا لم يكن يلتزم به ابو عبد الله ع
مع وجود من يكفيه قلت هذه الرواية انما تدل على استحباب المباشرة بنفسه
في مقابل التسبيب حيث انه ع باشر بنفسه ولم يكتف بعمل من يكفيه ولهذا ذكرها
في الوسائل في باب استحباب العمل باليد كيف لا وقوله ع في ذيل الرواية ليعلم الله
عز وجل اني اطلب الرزق الحلال يدل على ان استحباب الاكتساب ليس لنفسه
وانما هو لتحصيل الرزق فان قلت هذه الرواية تبطل ما ذكرت من ان من كان
مستغنيا عن تحصيل القوت واجدا له لا دليل على استحباب الاكتساب في حقه
لانه مع وجود من يكفيه يكون مستغنيا قلت هذه مغالطة اذ لا ملازمة
بين وجود من يكفيه ووجود القوت فيمكن انه ع لم يكن له قوت موجود ولكن
كان معه من يكفيه من مباشرة تحصيله بنفسه فباشر بنفسه فدل ذلك على ان
المباشرة باليد مندوبة واين هذا من استحباب الاكتساب مع وجود القوت بل
ذيل الرواية يدل على انه لم يكن واجدا للرزق والا لم يكن لطلبه معنى فان قلت
رواية هرون بن يزيد الواسطي المتقدم ذكرها تدل على كون الزراعة بخصوصها
احب الاعمال فكيف انكرت كونها بعنوان انها زراعة مندوبة قلت هذه
الرواية لا تدل على ان الزراعة بعنوان انها زراعة مندوبة كالنافلة غاية
ما في الباب انها كما تلائم كون الزراعة افضل افراد الكسب باعتبار كونها اقرب الى القوت

واقوى في حفظ النوع كذلك تلائم كون الزراعة بعنوان انها زراعة مندوبة
فلا تفيد تعيين شيء منهما فيبقى محتملة للامرين لو لم ندع ان الاظهر هو الاول
فتدبر وقد اتبعنا كلام البعض المذكور بالاسئولة المذكورة واجوبتها
تنقيحا للمقام ومع ذلك كله فلي فيما ذكره نظر اما اولا فلانا نمنع ما ذكره
من انحصار تقسيم المكاسب الى الثلثة باعتبار المتعلق في المعنى الذي ذكره الا
ترى ان الكراهة ببيع الاكفان الذي هو من قبيل ما جعلوه من اقسام ما ليس
الحكم الى الاكتساب من اعتبار المتعلق مع انه ليس في الكفن بنفسه معنى كما
في الخمر يوجب الحكم المتعلق به وانما هو باعتبار تولد عنوان من الاكتساب
بالمتعلق الخاص وهو تمني موت الناس وهذا الوجه يمكن اجراؤه في الزراعة
والصناعة الواجبة كفاية خصوصا اذا تعذر قيام الغير به واما ثانيا فلانه
قد حكم في اتخاذ الغنم بالاستحباب مع ان ما ذكره في الزراعة يجري ههنا حرفا
بحرف فالحكم بالاستحباب هناك وانكاره ههنا تناقض بين فافهم ه
قوله ومعنى حرمة الاكتساب حرمة النقل والانتقال بقصد ترتب الاثر
واما حرمة اكل المال في مقابلها فهو متفرع على فساد البيع لانه مال الغير
وقع في يده بلا سبب شرعي انتهى اعلم ان تحريم الاكتساب بما يحرم الاكتساب
به من الاعيان النجسة وغيرها محتمل لوجوه الاول ان يكون المراد به
فساد العقد وعدم صحته كما هو المناسب لقول من قال بان شان الفقيه
ليس هو البحث عن حرمة العقود بل عن صحتها وفسادها كالشهيد الثاني ره
وان كان هو ره لم يصرح بذلك ولم يلتزم به وانما التزم بان الحكم بالتحريم
في هذا الباب مذكور من باب الاستطراد الثاني ان يكون المراد به حرمة مجرد

العقد عليه ونفس ايقاع الصيغة فقط الثالث ان يكون المراد به حرمة مجرد
ترتيب اثر العقد بعد وقوعه حتى ان نفس العقد لا يكون محرما وانما يكون المحرم هو
مجرد ترتيب اثار العقد والملك عليه الرابع ان يكون المراد تحريم نفس العقد
على من كان ملتفتا عند العقد الى تحريمه وتحريم ترتيب الاثار عليه على من لم يكن
ملتفتا عند العقد الى تحريمه حكى بعض مشايخنا عن شرح القواعد للشيخ الفقيه
المحقق جعفر الغروي ره انه ذكر احتمالا الخامس ان يكون المراد به ما ذكره المصنف ره
السادس ان يكون المراد به ما ذكره بعض من تأخر من حرمة نفس العقد وحرمة
ترتيب الاثار جميعا بان يكون المراد حرمة الجميع واستند في ذلك الى ان المراد بالنهي
عن البيع مثلا في الخطاب المتضمن له انما هو النهي عن ايقاعه على الوجه المتعارف
والبيع او مطلق العقد المتعارف بين الناس انما هو مجموع الصيغة وتسليم ما له
واخذ عوضه فيكون المنهي عنه هو المجموع قال ومن هذا الباب نستفيد من
قوله تعالى احل الله البيع اللزوم نظرا الى ان ما احله الله اذا كان هو البيع على
الوجه المتعارف عند الناس اعني اللزوم كان البيع الممضى من جانبه تعالى هو البيع
المفيد للزوم هذا وعندي ان المتعين من بين الوجوه المذكورة انما هو الوجه
الخامس الذي ذكره المصنف ره اما عدم كون المراد هو الوجه الاول والثالث والرابع
فلعدم مساعدة اللفظ على دلالة اللفظ عليها كما هو ظاهر عند من له ادنى تأمل
واما عدم كون المراد هو الوجه الثاني فلوضوح عدم حرمة مجرد ايقاع العقد من
دون قصد ترتيب الاثر عليه واما عدم كون المراد هو الوجه السادس فلانه وان
كان حرمة نفس العقد وحرمة ترتيب الاثار عليه من قبيل الامور المطابقة
للواقع ونفس الامر الا ان الكلام في دلالة اللفظ ووفاء دليل المذكور به وكلاهما

ممنوع اما الاول فلوضوح ان معنى البيع ليس عبارة عن العقد مع ترتيب الاثار
كليهما واما الثاني فلان كون المحرم هو البيع على الوجه المتعارف وهو كونه
معقبا بتسليم المبيع واخذ الثمن وترتيب الاثار عليه يقتضي انه لو اوقع البيع
لا على الوجه المتعارف بان اوقع العقد على شيء من الاعيان التي يحرم الاكتساب
بها بقصد ترتيب الاثر ثم بدا له فلم يسلم المبيع ولم ياخذ الثمن لم يكن فعل
حراما لانه لم يوقعه على الوجه المتعارف الذي هو تعقيب ترتيب الاثار وهو باطل
قطعا وقد اعترف من ذكر الوجه السادس بحرمة المفروض لكنه استند الى ان
المحرم اذا كان هو المجموع فنفس العقد وحده جزء منه فيكون حراما لحرمة
الكل ويدفعه ان الجزء لو كان خارجيا كان الاتيان به بقصد ترتيب سائر
الاجزاء عليه محرما بخلاف ما اذا كان جزءا عقليا كالقيد والمقيد الذي منه
ما نحن فيه فان كون العقد واقعا على الوجه المتعارف قيد للخطاب وبانتفاء
القيد لا يعلم بقاء الحكم المتعلق بالمقيد بل من الظاهر انتفاؤه ح فلا يدل الخطاب
على حرمة البيع وحده اذا لم يتعقبه ترتيب الاثار نعم لو قيل ان معنى تحريم البيع
هو تحريم العقد وترتيب الاثر جميعا بمعنى كون كليهما حراما على ان يكون كل
منهما مناطا للحكم صح ما ذكره من الحكم لكنه يصير امرا مخالفا لما سلكه من طريق
الاستدلال ويبقى الكلام في دلالة لفظ فتواهم من قولهم يحرم البيع على ذلك
ومن التأمل فيما ذكرنا يعلم الفرق بين الاستدلال بقوله تعالى احل الله
البيع على اللزوم وبين جعل ما نحن فيه دالا على تحريم نفس العقد وتحريم ترتيب
الاثر عليه لوفاء احلال البيع على الوجه المتعارف بافادة اللزوم بخلاف
تحريم البيع على الامرين من تحريم نفس العقد وتحريم ترتيب الاثر عليه فتحصل مما

ذكرنا ان المتجه ارادته انما هو ما ذكره المصنف ره من كون المحرم هو النقل بقصد ترتيب
الاثر وترتيب الاثار ايضا وان كان حراما الا انه من لوازم فساد البيع وغير مقصود بهذا
اللفظ تضمنا نعم هو مدلول عليه التزاما كما ان اللزوم مدلول عليه التزاما باحلال
البيع على الوجه المتعارف بل لنا ان نمنع الدلالة الالتزامية على تحريم ترتيب الاثر
ونقول انه مما علم من القواعد الشرعية كما اشار اليه المصنف ره فتدبر قوله

لان ظاهر ادلة تحريم بيع مثل الخمر منصرف الى ما لو اراد ترتيب الاثار المحرمة
هذا تعليل لاعتبار القيد الاخير في تفسير حرمة الاكتساب اعني قوله بقصد ترتيب
الاثر قوله فالاكتساب المحرم انواع ينبغي ههنا تقديم امور تفيد بصيرة
في المبحث بل تكون من قبيل المبنى لبعض ما يتفرع عليه الاول ان الاصل الاولي
في العقود فسادها بمعنى عدم ترتب الاثر عليها واباحة مباشرتها سواء بقي الاصل
الاولي في الفساد على حاله ام دل الدليل في شيء من المقامات وعلى وجه العموم على ارتفاع
مقتضى الاصل الاولي لكن مقتضى الاصل الثانوي المستفاد من الكتاب والسنة فيها
هي الصحة ما لم يتعلق بشيء منها نهي حكم بفساده للاجماع محصلا ومنقولا ودلالة النهي
في مثل لا تبع الخمر مثلا على الفساد الا بالدلالة الالتزامية لعدم استلزام نفس الحرمة بمجردها
للفساد بل من جهة كون النهي للارشاد الى الفساد او كونه للتحريم ولكن بحيث يكون
منشأ التحريم هو الفساد بان يكون مباشرة العقد الفاسد حراما مبغوضا عند الشارع
والفرق بين هذين انه على تقدير كونه للارشاد الى الفساد لا يدل على حرمة نفس العقد
نعم يصير التصرف في العوض حراما من جهة حرمة التصرف في مال الغير واما على تقدير كونه
للتحريم فيدل على حرمة نفس مباشرة العقد وان كان منشأ حرمته عند الشارع هو فساده
وقد يستدل للفساد بقوله عم ان الله اذا حرم شيئا حرم ثمنه نظرا الى دلالته على قاعدة كلية

هي بطلان بيع المحرم بذكر لازمه وهو حرمة ثمنه لانه مع البطلان يصير الثمن مال
الغير فيحرم التصرف فيه واورد عليه بعض من تأخر بان سند الرواية ضعيف
مضافا الى ما في متنه من الاجمال لان المراد بقوله ع حرم شيئا اما ان يكون تحريمه
في الجملة بمعنى القضية المهملة التي هي في قوة الجزئية فيكون المراد تحريمه ولو في
مورد لخصوصية لاحقة له في ذلك المورد واما ان يكون تحريمه كلية بمعنى تحريم
جميع الانتفاعات والافعال المتعلقة نظرا الى ان تحريم العين من حيث هو عين لا
معنى له واما ان يكون تحريم الخواص الظاهرة له وعلى هذا فلا يصح التمسك
به الا بما يتفق ارادته منه او دل على كونه مرادا عمل الاصحاب حتى يصير جابرا للوهن
دلالته من جهة كشفه عن القرينة ويعلم من هذا ان الاول لا وجه لكونه مرادا لمخالفته الاجماع
والضرورة لوضوح ان كل واحد من المباحات لا بد ان يعرضه الحرمة في شيء من الموارد
حتى ان الماء قد يحرم على شخص لكونه مضرا به كالمستسقي ومن المعلوم فساد الحكم بحرمة
ثمن الشيء المباح اذا حرم في شيء من الموارد سواء كان الحكم بحرمة الثمن مطلقا او
في ذلك المورد فيتعين احد الاخيرين ومقتضاهما فساد العقد اما على تقدير
تحريم جميع الافعال والمنافع المتعلقة بذلك الشيء الذي هو متعلق العقد فظاهر
لان من جملتها العقد عليه ببيع ونحوه واما على تقدير كون المراد تحريم الخواص الظاهرة
فلان العقد عليها من تلك الجملة ايضا فيؤول حاصل الحديث الى حصول النهي عن العقد
للارشاد الى فساده او للتحريم الذي منشأه الفساد قلت لا يخفى عليك سقوط
الايراد لان التحريم بنحوه اذا تعلق بشيء من الاعيان لم يكن الا متعلقا بما هو معدود
من خواص ذلك الشيء ومنافعه بحيث ينساق عرفا تعلق التحريم بها سواء
كانت متساوية او كان بعضها اظهر من بعض بحيث يكون هو المتعين عرفا عند الاطلاق

لو مطلق ما يمكن ان يفرض متعلقا به من الافعال ومن المعلوم عند من له ادنى خبرة بمجارى الاستعمالات
العرفية انه لا يفهم في شيء من موارد تعلق الحرمة بالاعيان حرمة بيع العين التي تعلق بها التحريم
فدعوى دخول البيع في منافع الاعيان الحاصلة من المورد واضحة السقوط خصوصا اذا كان
مقصودة كونه من قبيل اظهر الخواص المنافع الثاني ان اليد دليل الملك في الشبهات
الموضوعية التي ينشأ الشك فيها من الجهل بحال الموضوع الخاص بغير اشكال فلو وجدت
عين تحت يد شخص لم يعلم كونها ملكه كانت اليد امارة كونه مالكا له وهل تصير دليل
الملك في الشبهات الحكمية التي ينشأ الشك من الجهل بالحكم الكلي كما لو تعاقدا بالفارسية
مثلا وتقابضا ثم شككنا في صحة العقد من جهة وقوعه بالفارسية فهل يصلح التمسك
لتملك ما قبضه بان اليد دليل الملك ام لا فالذي حكاه بعض مشايخنا عن موضع من
جامع المقاصد كان لا يذكره بخصوصه هو ان اليد دليل الملك حتى في مثل ما ذكر من الشبهات
الحكمية ولكنك خبير بانه لا وجه له لان الذي نستفيده من ادلة الدالة على دلالة
اليد على الملك ليس الا دلالتها عليه في الشبهات الموضوعية فلا ينساق منها ما هو ازيد من
ذلك لا بد من الاقتصار عليه الثالث انك قد عرفت ان مقتضى الاصل الاولي في المعاملات
هو الفساد الا ان العمومات مثل قوله تعالى اوفوا بالعقود وامثاله افادت ان الاصل الثانوي
الثابت من جانب الشارع انما هو صحة كل عقد شك في صحته وفساده وهذا القدر مما
لا كلام فيه وانما الكلام في ان تلك العمومات كما تجري فيما لو احرز قابلية العوضين للمعاوضة
عليهما وشك في صحة نفس العقد وفساده كذلك تجري فيما لو شك في اصل قابلية شيء من العوضين
للمعاوضة عليه فتعم القسمين ام تختص بالقسم الاول ومثال الاول انه بعدما احرز قابلية
المكيل والموزون للبيع في بيع شيء منهما بعد اعتباره بما يختص به لكن اجرى العقد عليه
بغير العربية او بغير صيغة الماضي وشك في صحته فلا ريب ح في توجه قوله تعالى اوفوا بالعقود

لان المفروض تحقق العقد فيجب الوفاء به ومثال الثاني ان المطلق زوجته رجعيا
لو صالح عن حق الرجوع بشيء ثم شككنا في ان حق الرجوع قابل للمصالحة عنه والمعاوضة
عليه ام لا فنقول لا اشكال في جريان عموم قوله تعالى اوفوا بالعقود في الاول لضرورة قابلية
المحل وتحقق العقد وانما الاشكال في انه هل يجري مثل قوله تعالى اوفوا بالعقود من العمومات الجنسية
ومثل قوله ع الصلح جايز بين المسلمين مما هو من العمومات النوعية في القسم الثاني ام لا و
مثله الحال فيما لو شك في صلاحية شيء من الاعيان للبيع فهل يجري بعد ايقاع عقد البيع عليه
قوله تعالى اوفوا بالعقود وقوله تعالى احل الله البيع حتى يحكم بصحة البيع مع الشك في قابلية
المبيع لايقاع البيع عليه بمجرد القابلية بالعمومات ويحكم بتحققها بواسطتها ام لا
فنقول التحقيق عدم جريانها في القسم الثاني وان كان يتراءى من بعض الاواخر
التمسك بصحة الصلح على بعض الحقوق التي لم يعلم من الشارع كونها قابلة للنقل والصلح عليه
بقوله ع الصلح جايز بين المسلمين وتوضيح الوجه في ذلك ان قوله تعالى اوفوا بالعقود
مثلا مسوق لبيان وجوب الوفاء بالعقد من حيث هو عقد لا من غيره من الجهات الاخر مثل التعرض
لمتعلقه وكذا قوله ع الصلح جايز بين المسلمين وتوضيح الوجه في ذلك ان قوله تعالى
اوفوا بالعقود مثلا مسوق لبيان وجوب الوفاء بالعقد من حيث هو عقد لا من غيره من الجهات
الاخر مثل التعرض لمتعلقه وكذا قوله ع الصلح جايز بين المسلمين مسوق لبيان معنى الصلح
وجوازه في الشرع من حيث كونه صلحا ولا نظر له الى الجهات الاخر من المتعلق وغيره وبعبارة
اخرى العمومات مسوقة لبيان امضاء الجنس او النوع من حيث هما جنس او نوع لا الى امضائهما
من جميع الجهات بان تفيد العموم في صحتها من جميع الجهات وعلى هذا فلا يتأتى منها الدلالة على
الصحة عند الشك فيما خرج عن حيثية كونه عقدا من قابلية المحل وغيرها وهذا البيان احسن مما
ذكره بعض من تأخر من ان قوله تعالى اوفوا بالعقود مثلا ناظر الى امضاء العقود المقررة بين الناس

لا الى تشريع صحة كل ما صدق عليه العقد وعلى هذا فكل ما علم انه قد نهى الشارع عن ايقاع العقد عليه
لم يجز ايقاعه عليه وكل ما لم يعلم نهي الشارع عن العقد عليه يلزم ان يتبع فيه ما هو المقرر عندهم
فلا يفيد قوله تعالى اوفوا بالعقود شرعية العقد عليه وصحته وانما يفيد وجوب الوفاء بكل عقد
تعلق بشيء الا ان يكون مما نهى عنه الشارع عن ايقاع العقد عليه وانما قلنا ان ما ذكرناه احسن
لان مقتضى هذا البيان انه اذا شك في نهي الشارع عن العقد على شيء كالعذرة مثلا وقد علم
ان المقرر عند الناس قبل الشرع ومع قطع النظر عنه هو كون المحل قابلا للبيع عندهم فيبيعونها
ويشترونها فاللازم هو جواز التمسك بقوله تعالى اوفوا بالعقود لاثبات كون المحل قابلا
غاية ما في الباب انه لا يدل على ذلك مستقلا بل بضميمة ملاحظة ما هو المقرر عندهم وهذا
خلاف المطلوب من عدم جواز التمسك به اللهم الا ان يؤول ما ذكره الى ما ذكرنا قوله
الاول الاكتساب بالاعيان النجسة عدا ما استثني اعلم ان المراد بالنجسة
في عباراتهم في هذا المقام ما هو اعم من النجس بالذات والنجس بالعارض ويدل على هذا
كلام العلامة ره في القواعد حيث قال الاول يعني مما يحرم الاكتساب به كل نجس لا يقبل
التطهير سواء كانت نجاسته ذاتية كالخمر والنبيذ والفقاع والميتة والدم وابوال
ما لا يؤكل لحمه وارواثها والكلب والخنزير واجزائهما او عرضية كالمايعات النجسة التي
لا تقبل التطهير ثم استثنى الدهن النجس لفائدة الاستصباح به تحت السماء خاصة
ثم قال ولو كانت نجاسة الدهن ذاتية كالالية المقطوعة من الميتة او الحية لم يجز الاستصباح
به ولا تحت السماء ثم قال ويجوز بيع الماء النجس لقبوله الطهارة وصرح في ذيل الكلام
بجواز بيع كلب الصيد والماشية والزرع والحايط واجارتها واقتنائها فان في
كلامه مواضع من الدلالة على ما ذكرناه وقال في جامع المقاصد في شرح العبارة اي الاول من اقسام
المحظور من التجارة الاكتساب بكل نجس لا يقبل التطهير ره واراد بالنجس ما يكون عينه النجاسة او متنجسا

باعتبار الاعيان النجسة ولهذا قسمه الى ما نجاسته ذاتية وما نجاسته عرضية وغاية
ما فيه ان يريد باللفظ حقيقته ومجازه معا ومدار جواز البيع للاعيان وعدمه على
وجود المالية المترتبة على كونه في العادة ذا نفع غالب مقصود واحترز بعدم قبول
التطهير عن المتنجس الذي يقبله جامدا كان كالثوب او مايعا كالماء فانه يجوز بيعه كما
سيأتي انتهى وهو كلام متين الا انه يبقى في المقام امران احدهما على العلامة ره وهو
انه لم يستثن الرقيق الكافر مع كونه من الاعيان النجسة التي لا تقبل التطهير ومع ذلك
يجوز بيعه كما استثنى الكلاب المذكورة فيصير ذلك نقضا على ما ذكره من القضية
الكلية ومثله وارد على المحقق ره وثانيهما على المحقق الثاني ره وهو لزوم ابان
استعمال اللفظ في معنييه الحقيقي والمجازي فان ذلك مما لا مجال للالتزام
به اذ ليس معنى النجس الا المتصف بالقذارة وقد استعمل في هذا المعنى الكلي الذي
يندرج تحته صنفان وهذا من الامور القطعية الواضحة ومن هنا يظهر وهن
ما ذكره في مفتاح الكرامة حيث قال المراد بالنجس ما كان بالاصل او العارض لشموله
للثاني حقيقة كما يعطيه كلام اهل اللغة او بنحو من المجاز كما يعطيه كلام الاصحاب
في باب الطهارة وليس بمعلوم كونه حقيقة شرعية في ذلك اي نجس العين حتى ينزل
عليه الاخبار انتهى ووجه الوهن ان مثل هذا الامر ليس مما يكون فيه مجال للتوقف
والتردد هذا وقد تعرض في مفتاح الكرامة لدفع الايراد على العلامة ره بتعميم قبول
التطهير بالنسبة الى قبوله بالاسلام قال في شرح العبارة المذكورة ولا فرق في
ذلك بين المايع والجامد الذي لا يقبل التطهير سواء كان مايعا واصابته النجاسة
ثم جمد او اصابته النجاسة وهو جامد كما اذا اختلط الطين بشيء من نجس العين كالخمر
المدقوق بحيث لا يمكن انفصاله عنه الا ان تقول في الاخير انه ليس بنجس ولا متنجس فالمدار

على التنجس وعدم قبول التطهير كما افصحت به عباراتهم وانعقدت عليه اجماعاتهم كما
ستعرف وقد يلوح من بعض الاساتيد خلاف ذلك كما ستسمع اما ما يقبل التطهير ظاهرا
كالفضة والقير اذا تنجسا ما يعين فغير داخلين تحت المنع لانه يحصل النفع
المقصود منه باستعمال ظاهره كما ستسمع بيان ذلك كله ومن اقتصر على ذكر
المايعات فلعله بناه على الغالب مع قصد التمثيل وقد وقع التقييد بعدم قبوله
التطهير في المبسوط والغنية والتذكرة ونهاية الاحكام والارشاد والتحرير والمنتهى
والدروس واللمعة والروضة وغيرها واطلق في النهاية والسرائر والشرايع والنافع
لكنه في السرائر بعد ذلك قيد كما ان المحقق ره في المطاعم نبه على التقييد والحاصل
ان القيد لا بد منه وفي طايفة جعل الحكم لنجس العين من الحيوان غير الادمي ومن غير
الحيوان فيخرج الرقيق الكافر لقبوله التطهير بالاسلام وعليه تنزل العبارات
الموافقة للمبسوط في التقييد قد يكون كرقيق الكافر خارجا بالاخبار والاجماع
لا بان الاسلام مطهر له اذ قل من عده من المطهرات فلعله عندهم كالاستحالة
وجميع النجاسات تقبل الطهارة بها فارادهم بقبول الطهارة قبولها بغير الاستحالة
انتهى وتبعه صاحب الجواهر حيث قال الاول الاعيان النجسة التي عرفتها في كتاب
الطهارة عدا الكلب الذي ستعرف البحث فيه والرق الكافر فانه لا خلاف ولا اشكال
في جواز التكسب به ولعل عدم استثناء المصنف ره له لان محل البحث في النجاسات
من حيث عدم قبولها التطهير بغير الاستحالة وهو يقبله بالاسلام الذي ليس باستحالة
قطعا انتهى وقد ذكرنا الكلمات المذكورة لغرض افادتها الاطلاع على عباراتهم ومعاقدها
ليعلم ان ما ذكره المصنف من العبارة اصفى من شوب التكلف والاشكال حيث ترك التقييد
بقبول التطهير ثم ان المستثنى في عبارة الكتاب صالح لان يراد به المملوك الكافر والكلب

المسوغ بيعها والدهن والماء النجس المتنجسا وغيرهما من المتنجسات ثم ان المصنف ره وان كان
قد تعرض للبحث عن خصوصيات اصناف الاعيان النجسة الا انه ينبغي البحث عن حكم عنوانها
الكلي بحيث يكون قاعدة كلية حتى يحتاج في اثبات جواز بيع شيء منها الى دليل
خاص مخصص لتلك القاعدة العامة فنقول ان المشهور المنصوص في حكمها هو عدم
جواز الاكتساب بها ويدل عليه امور الاول الاجماع المحقق اذ لا يعبؤ بخلاف
من يأتي ذكره الثاني الاجماع المحكي في كلام العلامة ره المؤيد بعدم الخلاف
الا ممن اشير اليه وهو نادر مع تاخر زمانه قال ره في التذكرة يشترط في المعقود عليه
الطهارة الاصلية فلا تضر النجاسة مع قبول التطهير ولو باع نجس العين كالخمر
والميتة والخنزير لم يصح اجماعا انتهى والعنوان الذي ادعى الاجماع على حرمة
بيعه اعني نجس العين عام ولا يخصصه المثال خصوصا بعد ملاحظة ما ذكره
بعد ذلك فيها حيث قال الكلب ان كان عقورا حرم بيعه عند علمائنا وقال ايضا
فيها لا يجوز بيع السرجين النجس اجماعا منا انتهى ومثله كلام الشيخ ره في ط لكن
باستثناء الكلب والخنزير والفارة والخمر والدم وما تولد منهم وجميع المسوخ
وما تولد من ذلك او من احدهما فلا يجوز بيعه ولا اجارته ولا الانتفاع به ولا
اقتناؤه اجماعا الا الكلب فان فيه خلافا انتهى الثالث ما في خبر تحف
العقول الذي افتتح به الكتاب من قوله ع في بيان ما يحرم من البيع والشراء
او شيء من وجوه النجس فهذا كله حرام محرم الخ وتمسك بعض من تاخر لما اخترناه
بوجهين اخرين احدهما الاصل المصرح به في كلام فخر المحققين المحكي
عنه في شرح الارشاد وكلام الفاضل المقداد المحكي عن التنقيح من ان الاصل في
كل نجس العين حرمة الانتفاع به الا ما خرج بالدليل مدعيا ان هذا الاصل قاد

من موارد الاجماع لثبوت الخلاف فيه قال في فصل ما يصح بيعه وما لا يصح وان كان نجس العين كالكلب صح

عليه جملة من الاخبار كالنبوي المحكي عن ف وكره والمهذب والغزالي وهو قوله ع
ان الله اذا حرم شيئا حرم ثمنه بناء على ان المحرم من النجس وان البيع من جملة
الانتفاعات وكخبر تحف العقول المتقدم وكخبر دعائم الاسلام المشتمل على قوله ع
وما كان محرما اصله منهيا عنه لم يجز بيعه ولا شراؤه نظرا الى ان محرم الاصل
المنهي عنه يشمل الاعيان النجسة ثم ان ذلك البعض ذكر خلاف الشيخ الفقيه
المحقق جعفر الغروي ره حيث ذهب الى ان الاصل جواز الانتفاع بالنجس الا ما خرج
بالدليل استنادا الى الاصل والعمومات المقتضية للحل واباحة الانتفاع بكل
شيء مما في الارض ثم رده بان الاصل والعمومات المذكورة لا تقاوم الدليل و
ثانيهما النصوص المعتبرة في العذرة والدم والخمر والخنزير والميتة والكلب
الذي لا يصيد ويتم بعدم القول بالفصل ولا يخفى ما في التمسك بالوجهين
اما الاول فلان كلام فخر المحققين والفاضل المقداد المحكي عنهما هو انه انما
يحرم بيعها لانها محرمة الانتفاع وكل محرم الانتفاع لا يصح بيعه اما الصغرى
فاجماعية انتهى وهذه العبارة وان افادت ان حرمة الانتفاع بالنجس اجماعية
الا ان الاخبار التي تمسك بها لا تفي بالدلالة على هذا المطلب لانها ناظرة
الى ان ما يحرم الانتفاع به يحرم التكسب به وهو غير كون الاصل في النجس حرمة
الانتفاع وتوجيهها بان المحرم بيع النجس وان البيع من جملة الانتفاعات
حتى يتم الاصل المذكور وهو حرمة الانتفاع بالنجس ثم جعل ذلك دليلا على
عدم صحة البيع من جهة كونه سفها لكون المبيع مسلوب المنفعة اشبه شيء
بالاكل من القفا لان من تلك الاخبار ما يدل بظاهره على حرمة بيع ما يحرم
الانتفاع به فلا ولى ان يريد الاستدلال بالقاعدة هو الاستدلال بقاعدة اخرى

مستفادة من الاخبار المذكورة وهي انما حرم الانتفاع به حرم بيعه واما
الثاني فلان عدم القول بالفصل بين ما نص على تحريم بيعه من النجاسات
المذكورة وغيرها لا يتم الا بالنسبة الى نجاسات معينة مخصوصة فلا يصح دعوى
عدم الفصل بين النجاسات المذكورة وبين كل ما عداها من افراد النجاسات
لتحقق الفصل بين العذرة والكلاب مثلا فلا يثبت بضميمة عدم القول بالفصل
قاعدة كلية يصح الاستناد اليها فيما لو شك في شيء من الموارد ثم ان
مقابل القول المشهور المنصور هو ما ذهب اليه المحدث الكاشاني ره في المفاتيح
حيث انه بعد ما ذكر انه يشترط في العوضين ان يكونا ذوي نفع محلل مقصود
للعقلاء وانه لا يصح بيع ما لا منفعة له مشروعة فيه كالميتة واجزائها بلا خلاف
حكى عنه انهم اطلقوا المنع عن بيع اعيان النجسة والمايعات المتنجسة مما لا
يقبل التطهير باستحالة فيها ونجاستها سوى كلب الصيد وانهم اطلقوا المنع
عن بيع المسوغات في ان منهم من منع من بيع الارواث والابوال مطلقا طاهرها
ونجسها للاستخباث وان منهم من اطلق المنع من بيع كل ما قصد به محرم كالات
اللهو وان امكن الانتفاع في غير الوجه المحرم قال والمعتمد عندي جواز بيع كل
ما له نفع مقصود للعقلاء وفاقا لبعض المتاخرين الا ما ثبت الاجماع المعتبر على
خلافه او ورد فيه النهي في المعتبرة للاصل وعموم احل الله البيع وعدم دليل على المنع يعتد
به فان النجاسة والاستخباث لا يصلحان للمنع ولحديث كل شيء مطلق حتى يرد
فيه النهي ولظاهر الاذن في المستثنيات المذكورة فان الجواز فيها ليس الا للانتفاع
المحلل كما لا يخفى وانما خصت بخصوص السؤال عنها انتهى ولعل مراده ببعض
المتاخرين هو الشهيد الثاني ره فانه قال ره في الروضة ان لم يفرض لها نفع

اخر وقصد ببيعها المنفعة المحللة انتهى وحكي عن الفاضل السبزواري ره واندفاع الأصل والعمومات بالادلة التي عرفتها واضح وكذا تخصيص في بيع الدهن المتنجس مختص بمورده فلا يتعدى الى غيره من الاعيان النجسة بالأصالة والاجماع على عدم جواز الاكتساب مطلقا قائم فما ذكره من ان الحكم هو الجواز ان لم يكن الاجماع قائم على خلافه مما لا محل له لانه اعتراف بالمشهور على تقدير تحقق الشرط والمفروض انتفاؤه **قوله** يحرم المعاوضة على بول غير ماكول اللحم بلا خلاف ظاهر لحرمته ونجاسته وعدم الانتفاع به منفعة محللة مقصودة اذ لو كان له نفع لم يكن غير الشرب المفروض انه محرم فيجري فيه قوله عم ان الله اذا حرم شيئا حرم ثمنه بل زاد بعض المتاخرين لا استشكال في الانتفاع به مطلقا حتى في مثل العلاج المتعارف بين العرب هو كبول على الجرح لرفع المه وسرعة اندماله ثم المراد بغير ماكول اللحم ما هو اعم مما يكون كذلك بحسب الأصل او بالعارض كالجلال والموطوء ويشهد بما ذكرنا استثناؤهما بعد هذا **قوله** فيما عدا بعض افراده كبول الابل الجلالة او الموطوءة اعلم انه لو عرض التحريم للماكول كالموطوءة انسان او صار جلالا ففي بقائه على حكم الجواز شرب بوله على القول بجواز شربه او الحاقه بغير الماكول وجهان ظاهر العبارة اولهما وقال بعض المعاصرين ظاهر المشهور او صريحهم كصريح البعض انما هو الثاني في النجاسة ونحوها مما مر في الملحق به الا انه قد يدعى شمول دليل استثناء بول الابل ونحوه لذلك فيخص به دليل المنع او انهما يتعارضان فيرجع فيه الى الأصول ولكن قد يرجح دليل المنع بالشهرة وظاهر معاقد الاجماعات وعدم معرفة الخلاف فيه صريحا وان ظهر ذلك من نحو القول المرسل في المتن انتهى وقد صرح المصنف ره بنجاسة

البول

البول من الجلال والموطوء قال ره في كتاب الطهارة ثم انه لا فرق في اطلاق النصوص ومعقد الاجماع فيما لا يؤكل بين ان يكون تحريمه بالاصالة كالاسد وبالعارض كالموطوء والجلال وعن التذكرة نفي الخلاف في الحاقهما بغير الماكول وعن ظاهر الذخيرة والدلائل وصريح المفاتيح الاجماع عليه وفي الغنية الاجماع على الحاق خصوص الجلال وتبعه جماعة في خصوص الدجاج من الطير وربما يتوهم التعارض بين ما دل على نجاسة بول ما لا يؤكل الشامل لبول الجلال والموطوء وما دل على طهارة ما يؤكل بالذات كالابل والغنم والبقر ونحو ذلك من العنوانات الواردة في النصوص بالخصوص وفيه ما لا يخفى وكيف كان فلا اشكال في التعميم المذكور انتهى وح نقول لا يخفى ما في استثنائه ره بول الابل الجلالة والموطوءة من الاشكال لانه ان اراد كونه لمنفعة محللة من جهة كون التداوي من قبيل الضرورة المسوغة فذلك لا يختص بالعنوان الذي ذكره من الابل الجلالة والموطوءة بل يجري في مطلق عنوان المضطر اليه او التداوي وان اراد ان شرب بول الابل لما كان مرخصا فيه للاستشفاء على وجه الخصوص فذلك مما لا عبرة به بعد ثبوت حكم النجاسة لبول الجلال كعرقه وبعد قيام الادلة الناطقة بتحريم بيع ما كان شيئا من وجوه النجس فلا يثبت له منفعة محللة وقد ورد في النهي عن شرب البان الجلال رواية اعترف المصنف ره بكونها حسنة في مسئلة نجاسة عرق الجلال واستند اليها في الحاق الحكم بنجاسته وهي حسنة ابن البختري لا تشرب من البان الجلالة وان اصابك من عرقها فاغسله وح نقول ان بوله اولى بالحرمة فلا يتم استثناء المصنف ره الا ان يقال ان الاستثناء راجع الى مجرد القيد الاخير وهو قوله مقصودة ولا يخفى ما فيه من الركاكة ومما ذكرنا ظهر ان ما وقع في كلام المعاصر المذكور من تخصيص دليل المنع باستثناء بول الابل او تعارضهما والرجوع الى الاصول وتقديم دليل المنع بالشهرة

وذلك لان ما دل على نجاسة بول الجلال بمنزلة الصغرى وما دل على حرمة بيع شيء من وجوه النجس بمنزلة الكبرى وح فلا يجري ما ذكره ثم بعد القول بالتحريم فهل المناط في ثبوت الحرمة هو خروج البول او تكونه ويظهر اثر ذلك فيما لو فرضنا انه وطئه الانسان بعد تكون البول وحصوله في المثانة فان كان مناط حرمة البيع هو التكون لان اللازم عدم حرمة بيع ذلك البول لتكونه قبل حرمة لحمه بالوطي وان كان المناط هو الخروج كان اللازم هو حرمة بيعه وينعكس الحكم بانعكاس الفرض فلو فرض ان البول تكون في اثناء مدة استبراء الجلال ولم يخرج الا بعد انقضائها حينئذ فان كان المناط هو التكون كان اللازم هو الحكم بحرمة بيعه وان كان المناط هو الخروج كان اللازم هو الحكم بجواز بيعه والمحكي عن ظاهر بعض الاساطين هو كون المدار على الخروج وهو في محله لصدق بول غير ماكول اللحم في الفرض الاول وصدق بول ماكول اللحم في الثاني وقد بينا في محله ان المشتق حقيقة فيمن تلبس حقيقة فيمن تلبس بالمبدأ **قوله** ما عدا بول الابل من ابوال ما يؤكل لحمه الماكول المحكوم بطهارتها عند المشهور يظهر وجه التقييد مما ذكره المحقق الاردبيلي ره في شرح الارشاد حيث قال واما ما يؤكل لحمه ففي غير الخيل والبغال والحمير كأنه لا خلاف في طهارته كما اشار اليه في المنتهى واما فيها فقال بعض الاصحاب فيه قولان اصحهما الطهارة هذا ما اهنا ذكره من كلامه ره وقد حكي اتفاق الاصحاب على الطهارة في بول غير الدواب الثلث واما فيها فقد حكي عن الشيخ ره في النهاية وابن الجنيد ره القول بالنجاسة وعن غيرهم القول بالطهارة فراجع ووجه استثناء بول الابل هو كون جواز بيعه مما ادعى عليه الاجماع كما في جامع المقاصد وعن ايضاح النافع **قوله** ان قلنا بجواز شربها اختيارا كما عليه جماعة من القدماء والمتاخرين لاه اختلفوا في جواز شرب ابوال ما يؤكل

لحمه

لحمه على قولين احدهما الجواز مطلقا وهو مذهب السيد المرتضى رض وابن الجنيد وابن ادريس ومستندهم اصالة الاباحة والعمومات مثل خلق لكم ما في الارض جميعا مضافا الى الاجماع المدعى والاخبار المنقولة قال السيد ره في الانتصار ومما ظن قبل التامل انفراد الامامية به القول بتحليل شرب ابوال الابل وكل ما اكل لحمه من البهائم اما للتداوي او غيره وقد وافق الامامية في ذلك مالك والثوري وزفر وقال محمد بن الحسن في البول خاصة وخالف في الروث وقال ابو حنيفة وابو يوسف والشافعي بول ما اكل لحمه نجس وروثه نجس ايضا كالنجاسة من ما لا يؤكل لحمه والذي يدل على صحة ما ذهبنا اليه بعد الاجماع المتردد ان الاصل فيما يؤكل او يشرب في العقل الاباحة وعلى من ذهب الى الحظر دليل شرعي ولن يوجد ذلك في بول ما يؤكل لحمه لانهم انما يعتمدون على اخبار الاحاد وقد بينا ان اخبار الاحاد اذا سلمت من المعارضات والقدح لا يعمل بها في الشريعة ثم اخبارهم هذه معارضة باخبار يروونها ثقاتهم ورجالهم تتضمن الاباحة وسنجيء الكلام في تفصيل هذه الجملة وايضا فان بول ما يؤكل لحمه طاهر غير نجس وكل من قال بطهارته جوز شربه ولا احد يذهب الى طهارته والمنع من شربه والذي يدل على طهارته ان الاصل الطهارة والنجاسة هي التي يحتاج فيها الى دليل شرعي ومن طلب ذلك لم يجده ومما يجوز ان نعارض به مخالفينا في هذه المسئلة ما يروونه عن البراء بن عازب عن النبي ص انه قال ما اكل لحمه فلا باس ببوله وما يروونه ايضا عن حميد عن انس ان قوما من عرينة قدموا على النبي ص المدينة فاستوخموها فانتفخت اجوافهم فبعثهم ص الى لقاح الصدقة ليشربوا من ابوالها وايضا فان النبي ص طاف بالبيت راكبا على راحلته في جميع الروايات ويد الراحلة ورجلاها لا تخلو من بولها وروثها

ايضًا هذا هو الأغلب الأظهر فلو كان ذلك نجسًا لنزّه النبي ص المسجد عنه هذا
ما اهمّنا نقله من كلامه وهناك اخبار اخر من طرق الخاصة كالموثق عن عمار
كل ما اكل لحمه فلا باس بما يخرج منه والموثق الآخر عنه ع ايضا سئل عن بول البقر
يشربه الرجل قال ان كان محتاجا اليه يتداوى به يشربه وخبر سماعة سئلت ابا
عبد الله ع عن شرب الرجل ابوال الابل والبقر والغنم ينعت له من الوجع هل يجوز
له ان يشرب قال نعم لا باس به وثانيهما عدم الجواز مطلقا وهو الذي اختاره
المحقق ره في كتاب الاطعمة والاشربة من يع لاستخباثها وقواه في الرياض
نظرا الى استخباثها قطعا كما هو الظاهر او الى احتمال كونها خبائث وقد نهينا
عن تناولها فيجب الاجتناب عن الابوال من باب المقدمة لتحصيل القطع
بامتثال الحكم باجتناب الخبائث والى الاولوية المستفادة مما دل على حرمة
الروث والمثانة التي هي مجمع البول بناء على بعدهما عن القطع بالاستخباث
بالنسبة الى البول ثم اكد وجه الاولوية بان الادلة المعتبرة ظاهرة في كون امر
الروث اسهل من البول فاذا حرم تناول الروث حرم البول بطريق اولى
وعندي ان هذا القول هو الاقوى وفي ادلة تحريم الخبائث غنى وكفاية
بعد القطع بكون البول مطلقا من قبيل الخبائث وبه يندفع التمسك باصالة
الاباحة ويخص عموم قوله تع خلق لكم ما في الارض جميعا وغيره من العمومات
لو سلمنا ان لفظ ما في الارض يشمل مثل البول والاجماع الذي ادعاه السيد
ره منقول موهون ولذلك خالفه المحقق والعلامة ره في القواعد حيث
قال في مقصد الاطعمة والاشربة في تعداد المايعات المحرمة الثاني البول سواء
كان نجسا كبول ما لا يؤكل لحمه او سواء كان الحيوان نجسا كالكلب والخنزير او طاهرا كبول

ما لا يؤكل لحمه نعم يجوز الاستشفاء بشرب بول الابل وشبهه هذا كلامه ومن هنا
يعلم ان ما ذكره السيد رض من ان كل من قال بالطهارة جوّز ولا احد
يقول بالطهارة والمنع من شربه ليس في محله فان العلامة ره يقول بطهارة
بول ما يؤكل ويمنع من شربه فالقائل بالفصل موجود وليس المفصل منحصرا
في العلامة ره واما الاخبار فلا دلالة فيها ايضا اما ما دل على نفي البأس عن بول
ما اكل لحمه او ما يخرج من بطنه من طريق العامة والخاصة فلانه ناظر الى الطهارة
ونفي النجاسة واما حديث بعث النبي ص الجماعة الذين انتفخت بطونهم ليشربوا
بول ابل الصدقة فلانه ناظر الى التداوي به من كذا وهو خارج عن المفروض فان
كلامنا انما هو في صورة الاختيار واما حديث طواف النبي ص على راحلته فهو ناظر
الى الطهارة على تامل في دلالته عليها ايض ولا كلام لنا في الطهارة واما الخبران
الاخيران فهما ايضا واردان في مقام تجويز التداوي بشربه وهو خارج عن مفروضنا
الذي هو شربه اختيارا قوله فالظاهر جواز بيعها اذ لا يكون من
قبيل ما حرم الله غايته المقصوده حتى يحرم بيعه وثمنه فان الغاية الظاهرة المقصودة
اللائقة بحال البول ليس الا هو الشرب فاذا لم يحرم ثمنه ويبقى على اصالة الاباحة
قوله عدم المنفعة المحللة المقصودة هذا بيان لمنشأ القول بعدم الجواز
وهو المحكي عن ظاهر الشيخ ره في النهاية واختاره العلامة في القواعد وحكي عن
التذكرة والارشاد ووجه انتفاء المنفعة المذكورة هو انه لو جاز بيعه لكان
للانتفاع به في الشرب لكن شرب الابوال محرم والانتفاع بغير الشرب نادر ولا
يصح البيع لاجله كما في فضلات الانسان ورطوباته ووجه حرمة شربه
كونه من الخبائث المحرمة بنص الكتاب بل روي عن رسول الله ص بعدة طرق

انه كان يكره الكليتين لا لاكلهما لكونهما مجمع البول او لقربهما منه بل لو سلمنا
جوازه فهو نفع نادر غير مقصود للعقلاء ولا معد من المنافع عرفا لاعراض
الناس وعدم التفاتهم اليه كالانتفاع بغير الشرب فلا يصح بيعه للاجماع على اشتراط
المنفعة في البيع والمراد بها المنفعة الظاهرة المقصودة من الشيء فيدخل التكسب
به تحت قوله ع ان الله اذا حرم شيئا حرم ثمنه او تحت المعاملة السفهية
قوله والمنفعة النادرة لو جوزت المعاوضة لزم منه جواز معاوضة
كل شيء والتداوي بها لبعض الاوجاع لا يوجب قياسها على الادوية
والعقاقير لانه يوجب قياس كل شيء عليها للانتفاع به في بعض الاوقات
فلا يبقى شيء قابل للتحريم الفرق بينه وبين العقاقير واضح لان منفعته نادرة
بخلاف العقاقير فان منافعها مهمة مقصودة عامة اي تجري بالنسبة الى
امراض كثيرة الا ان الابتلاء باستعمالها وشربها قليل بالنسبة الى المكولات
والمشروبات المتعارفة وليست نفس المنفعة نادرة فيها بخلاف البول فان منفعته
المقصوده هي الشرب وهو محرم وغيره منفعة نادرة وبهذا يندفع ما ذكره
صاحب الجواهر ره من ان الاستغناء عنها غالبا لا ينافي جواز التكسب
بها عند الحاجة اليها واتخاذها مالا وندرة المنفعة المرادة منه لا تقتضي
عدم جواز التكسب بها والا لم يجز التكسب باكثر العقاقير انتهى ويؤيد القول
بعدم الجواز عدم عدّه مالا حتى بحسب العرف ولهذا لا يتحقق فيه الغصب والسرقة
والضمان ونحوها وما عن كشف الرموز ان نسبة عدم الجواز الى عموم
الروايات الواردة بالمنع قوله ومن ان المنفعة الظاهرة ولو عند
الضرورة المسوغة للشرب كافية هذا اشارة الى مدرك القول بالجواز

وهو المحكي عن ابن ادريس ره والعلامة ره في المختلف والتحرير والايضاح والشهيدين
والمراد بالمنفعة الظاهرة هي المنفعة المتعارفة عند العقلاء لكن لا يشترط عند
ارباب هذا القول تعارفها في حال الاختيار بل يكفي تعارفها عند الضرورة و
بهذا البيان يصح قوله والفرق بينها وبين ذي المنفعة الغير المقصودة حكم العرف
بانه لا منفعة فيه وذلك لان المراد بالمنفعة الغير المقصودة ما هو غير مقصود لمتعارف
العقلاء ثم ان في هذه المسئلة قولا ثالثا وهو ما ذهب اليه المحقق الثاني ره
في جامع المقاصد حيث قال عند قول العلامة ره والا ورثح ابوال ما يؤكل لحمه
التحريم للاستخباث الا بول الابل للاستشفاء ومال المصنف ره في المنتهى والمختلف
الى جواز بيعها وحكاه عن المرتضى رض مدعيا فيه الاجماع والاصح الجواز ان فرض
لها نفع مقصود محلل اما بول الابل فيجوز بيعه اجماعا انتهى ولكن كلامه محتمل
لوجهين احدهما انه ان فرض لها نفع مقصود محلل جاز بيعها نوعا ولا يناط
الجواز بخصوص الاشخاص فيجوز البيع وان انتفى النوع النفع المذكور عن خصوص
الشخص الذي يراد بيعه وثانيهما ان كل فرد من افرادها فرض له نفع مقصود
محلل جاز بيعه وكل فرد لم يكن له ذلك النفع لم يجز بيعه فيناط جواز البيع بالنفع
الموجود في خصوص الاشخاص وجودا وعدما وليس في كلامه ما يرجح احد الوجهين
المحتملين على الآخر وهو ابصر بمراده تنبيه على القول بحرمة شرب الابوال
الموصوفة كما اخترناه يجري في تحريم اللبن ونحوه مما يمتزج معها على وجه
يخرجها عن صدق اسم البول وجوه احدها عدم الحرمة لان ناطقها بالبول
والموجود الذي حصل عن تركيبه مع غيره ليس بولا وحكي القول بهذا الوجه
عن غير واحد من المتاخرين للاصل وعدم اندراجه في دليل المنع ان لم يندرج في

دليل الحل واختاره بعض المعاصرين ايده الله تعالى وثانيها الحرمة لان ما تعلق
به التحريم موجود في ضمن المركب الخارجي واقعا ومعلوم لنا وجوده قطعا وان اختفى
على الحس وثالثها نفيها عن خصوص الممتزج باللبن حين الحلب لقيام السيرة
على شرب اللبن الممتزج بالبول عند الحلب لعسر التخلص منه عادة وغلبة وقوعه
فيه مع عدم الاشارة الى تحريمه في النصوص وغيرها والتحقيق بناء المسئلة على ان الحكم
بحرمة شرب البول ان كان من جهة الاستخباث فالحكم هو الاباحة لان الخباثة
تزول عن البول قطعا بالامتزاج باللبن الا ان يكون بحيث يستهلك اللبن
في البول وان كان من جهة كون البول عنوانا براسه قد تعلق النهي بشربه فالحكم
هو الحرمة لوجود المنهي عنه والعنوان المحكوم بحرمته الا ان يستهلك في ضمن المبلح
بان يصير مغلوبا مقهورا وكلامنا ليس في تلك الصورة وانما الكلام في مثل ما لو تساويا
في المقدار فلم يصدق على المجموع بول ولمثل ذلك قلنا بانه ان استهلك النخاع في ضمن
المرق لم يحكم بحرمته قوله وعن ايضاح النافع هو للشيخ ابراهيم القطيفي
قوله اما الجواز شربه اختيارا اعلم ان جواز شرب بول الابل في حال
الاختيار ليس مسلما عند الاصحاب فان منهم من جوز شربه اختيارا امثال السيد
المرتضى ره وابن الجنيد وابن ادريس كما جوز واشرب ساير ابوال ما يوكل لحمه
ومنهم من حرم شربه اختيارا واجازه للضرورة كما هو الحال عنده في ساير الابوال
وهو العلامة ره حيث قال في مقصد الاطعمة من القواعد في ذيل العبارة التي حكيناها
عنه نعم يجوز الاستشفاء بشرب بول الابل وشبهه انتهى ومثل عبارة الدروس
حيث قال الرابع يعني من المايعات المحرمة البول مما لا يؤكل لحمه وفي بول ما يؤكل
لحمه قول بالحل واختاره ابن الجنيد وهو ظاهر ابن ادريس لطهارته والاقوى

التحريم للاستخباث الا ما يستشفى به كالابل ما كان من اقسام الابوال وقوله كبول
الابل مثال ولا يفيد الحصر ومنهم من جوز شربه اختيارا والخلاف غيره من الابوال
فلا يجوز شربها اختيارا وهذا القول هو ظاهر من خص بول الابل بجواز البيع
وصحة غيرها من الابوال واستند في الفرق الى انه ليس من الخبائث على خلاف ساير
الابوال لان العرب تشربه عند قلة الماء وتتداوى به وهم المرجع في فصل الطيبات
من الخبائث وهذا هو احد محتملي ما حكاه المحقق ره في كتاب الاطعمة قولان وهل يحرم
يعني البول مما لا يؤكل لحمه قيل نعم الا ابوال الابل فانه يجوز الاستشفاء بها
وقيل يحل الجميع لمكان طهارته والاشبه التحريم لاستخباثها انتهى وذلك لان الواقع
في بعض النسخ كما حكيناه انما هو كون الاستشفاء فاعلا للفعل الذي هو يجوز ويصير
الكلام مؤدى العبارة ان هذا القائل لا يجوز الاستشفاء بغيره من اقسام الابوال وهو
في غاية البعد لان ادلة الاضطرار العامة لا يظهر منها فرق بين القسمين وكذا
الادلة الخاصة بالبول فانه قد اقترن ببول الابل غيره في الاخبار من حيث تجويز
الاستشفاء وفي بعضها للاستشفاء بلام الجر فيعود الضمير في الفعل الى البول
فيكون الاستشفاء تعليلا ويصير محصله انه يجوز تناول بول الابل لكونه مما
يستشفى به فلهذا جاز شربه حتى في حال الاختيار وهذا ابعد من الاول لان النسخ
الصحيحة غير مشتملة على لام الجر مضافا الى ان مقتضى هذا الوجه هو كون ضمير يجوز
يعود الى البول وهو غير متعارف وانما المتعارف اسناد الاباحة والحل الى الاعيان
واسناد الجواز الى ما هو من قبيل الافعال مع ان كون نوع مما يستشفى به لا يصلح
علة للاباحة مطلقا حتى في غير حال الاستشفاء اللهم الا ان يلتزم بترجيح الوجه
الاول ويوجه بان تخصيص بول الابل بجواز الاستشفاء به انما هو من جهة

الاشتباه بحسب الصغرى بمعنى ان القائل زعم ان غيره من الابوال لا منفعة فيه
اصلا حتى يستشفى به وهو لما كان مشتملا على منفعة طبية استثنى من عدم
جواز الشرب في حال الاستشفاء به وهو مع ذلك لا يخلو من بعد وكيف كان
فالحق حرمة شربه كساير الابوال للاستخباث وجواز شربه للتداوي على حد
غيره من الابوال لرواية المفضل بن عمر عن ابي عبد الله ع انه شكى اليه الربو الشديد
فقال له اشرب ابوال اللقاح فشربت فمسح الله دائي وغيرها من الاخبار التي ذكرها
المصنف ره واذ قد عرفت ذلك فلنوضح المقالة في حكم التكسب به فنقول قد يقال
بجوازه وهؤلاء فريقان احدهما من يقول بجوازه مع المنع من التكسب بغيره من
الابوال ومستنده كما في الجواهر دعوى الفرق بين بول الابل وبين بول
غيرها بعدم كونه من الخبائث لان العرب لا تستخبثه بل تتداوى به وتشربه عند
اعواز الماء وقلته وهو المرجع في الفصل بين الطيبات والخبائث دون سائر الناس
لانهم المخاطبون بالقران والسائلون في قوله تعالى يسئلونك ماذا احل لهم قل احل
لكم الطيبات ولانهم اناس لا تغلب عليهم العيافة من التنعم الحاصل في غيرهم وفيه
ان الالفاظ موضوعة للمعاني الواقعية وكون المخاطبين يميزون المصاديق
على غير الوجه الذي يميزها غيرهم لا يجعل الالفاظ ظاهرة فيما فهم اهل اللسان
معتبر بمعنى ان ما يفهمونه من اللفظ لازم الاتباع ولا يلزم من ذلك اعتبار تمييزهم المصاديق
غاية ما في الباب ان يصير اعتقاد كل طائفة طريقا الى الواقع بالنسبة اليه واين ذلك
من كونه هو المناط مطلقا وثانيهما من يقول بجواز الاكتساب به مع القول بجواز
الاكتساب بساير الابوال ايضا كالمحقق ره في بيع نظرا الى اشتراكها في الطهارة والمنفعة
ووافقه على ذلك صاحب الجواهر ويظهر ما فيه مما قدمناه وقد يقال بالمنع من الاكتساب

به فضلا عن غيره من ابوال ما كول اللحم فكيف بابوال غيره وهو الذي حكاه المصنف ره عن الحلي
وابن سعيد ره وقال في الجواهر وربما خص جواز بيع ابوال الابل بالاستشفاء
بها عند الضرورة لا غير بل جعل ذلك قولا ونسب الى الشيخ ره في النهاية بل قيل انه قول
العلامة ره في القواعد والتذكرة الا بول الابل للاستشفاء ويحتمل ايضا بناء على
كون ذلك قيدا للمستثنى لا تعليله للاستثناء بل جعل ما في ذلك وغيرهما من جواز بيعه
انه فرض لها نفع مقصود كغيرها من الابوال قولا رابعا ثم قال ره والتحقيق رجوع
القول الى الاول الذي هو الجواز مطلقا ولكن ذكر القيد لارادة اخراج المعاملة
من السفه المعلوم اعتباره في صحة المعاوضة كما هو واضح انتهى ولا يخفى ما في ارجاعها
الى الاول من التكليف ضرورة مخالفة او اهذين لا ول الاقوال بالعموم والخصوص وان
الاخير منهما غير مبين المراد كما اشرنا اليه سابقا فكيف يتيسر الحكم برجوعه الى اول
الاقوال ثم ان المختار عندنا حرمة الاكتساب به بناء على ما اخترناه من عدم جواز
شربه الا لضرورة الاستشفاء نعم لو قلنا بجواز شربه اختيارا كان اللازم هو
الحكم بجواز الاكتساب به فتدبر قوله كما يدل عليه قوله ع في رواية الجعفري
ابوال الابل خير من البانها لم يذكر المصنف ره ذيل الرواية وهو ما يتوقف عليه الاستدلال
بها على جواز شرب ابوال الابل وذلك لان هذا القدر الذي ذكره منها مجمل محتمل
لامرين لانه كما يحتمل ان يكون قد صدر لافادة ترجيح ابوالها على البانها فيستفاد
منه جواز شرب ابوالها من حيث انها اذا كانت خيرا من البانها وهي مما يجوز شربه
قطعا كان شرب الابوال ايضا جايزا قطعا لكن يحتمل ان يكون قد صدر في مقام
ذم البانها وح فتصير الرواية اجنبية عما اراده من الاستدلال بها عليه والظاهر انه
اعتمد في الاستدلال على ذيل الرواية وقد رواها في كتاب الاطعمة من الوسائل بتمامها

عن الجعفري قال سمعت ابا الحسن موسى ع يقول ابوال الابل خير من البانها ويجعل الله الشفاء في البانها وذلك لانه اذا كان في البانها الشفا وكان ابوالها خيرا منها لم يبق احتمال ذم الالبان وتعين ان يكون المراد مدح الابوال باباحتها ووجوب الشفاء ويمكن ان يدفع الكشف بما ذكره ره من حيث انه اذا دار الامر بين كونه مسوقا لبيان ذم البان الابل وبين كونه مسوقا لبيان مدح ابوالها كان منصب المعصوم ع قرينة على ارادة الثاني من حيث تضمن الثاني حكما شرعيا دون الاول وقد تقرر في الاصول انه اذا دار الكلام في كلام المعصوم ع بين حمله على معنى عرفي وبين حمله على معنى شرعي كان الثاني هو المتعين لان غرض الله سبحانه من نصب الامام ع ليس الا تبليغ الاحكام وان وظيفته ليست الا التكلم على طبق ما نصب لاجله الا ان يقال ان ذم الالبان لا ينحصر وجهه في بيان المعنى العرفي فيمكن ان يكون وجهه بيان كراهة الالبان الابل لكن يمكن رفعه بان ذلك مما علم خلافه من الخارج قوله يحرم بيع العذرة النجسة من كل حيوان على المشهور لا يكاد يظهر من كلمات اهل اللغة عموم العذرة لفضلة غير الانسان ففي المصباح العذرة وزان كلمة الخرء ولا يعرف تخفيفها انتهى ومثله غيره من كلماتهم بل ربما اشعر بالاختصاص ما ذكره فيه بعد الكلام المذكور حيث قال وتطلق العذرة على فناء الدار لانهم كانوا يلقون الخرء فيه فهو مجاز من باب تسمية الظرف باسم المظروف انتهى وقال في مادة خ ر ء خرئ بالهمزة يخرء من باب تعب اذا تغوط واسم الخارج خرء والجمع خروء مثل فلس وفلوس قال الجوهري هو خرء بالضم والجمع خروء مثل جند وجنود انتهى والتعبير بالتغوط ظاهر في اختصاص الخرء بفضلة الانسان لاختصاص الغائط به قال في المصباح الغائط اسم للمكان المطمئن الواسع من الارض والجمع غيطان واغواط وغوط ثم اطلق الغائط

على الخارج المستقذر من الانسان كراهية تسميته باسمه الخاص لانهم كانوا يقضون حوائجهم في المكان المطمئن فهو من باب مجاز المجاورة ثم توسعوا فيه فاشتقوا منه وقالوا تغوط الانسان انتهى وفي المجمع ايضا ما يظهر منه اختصاص العذرة بالانسان لانه قال وقد تكرر ذكر الخرء كخرء الطير والكلاب ونحو ذلك والمراد ما خرج منها كالعذرة للانسان انتهى وقال في المصباح في مادة ر ج ع ان الرجيع الروث والعذرة فعيل بمعنى فاعل لانه رجع من حالته الاولى بعد ان كان طعاما او علفا انتهى ويفهم منه اختصاص العذرة باكل الطعام وان العذرة غير الروث وسيجيء في كلام المصنف ره حكاية التصريح باختصاص العذرة بعذرة الانسان عن بعض اهل اللغة وكيف كان فقد افاده ارادة المعنى الاعم من لفظ العذرة بتصريحه بقوله من كل حيوان غاية ما هناك ان يكون الاستعمال مجازا بالاشتراك هذا ومقابل المشهور ما يحكيه عن المحقق الاردبيلي ره ومن تبعه قوله بل في التذكرة كما عن الخلاف الاجماع على تحريم بيع السرجين النجس الموجود في التذكرة ما لفظه لا يجوز بيع السرجين النجس اجماعا منا انتهى وسياتي ذكر عبارة الخلاف بعينها في شرح قول المصنف ره في ذيل المسئلة واستشكل في الكفاية في الحكم تبعا للمقدس الاردبيلي ره وعن المنتهى الاجماع على تحريم بيع العذرة والظاهر ان المراد بالسرجين هنا مطلق الرجيع مجازا والا فهو معرب سركين ولا يستعمل الا في رجيع الخيل والبغال والحمير قال في المصباح السرجين الزبل كلمة اعجمية واصلها سركين فعربت الى الجيم والقاف فيقال سرقين ايضا وعن الاصمعي لا ادري كيف اقوله وانما اقول روث وانما كسر اوله لموافقة الابنية العربية ولا يجوز الفتح لفقد فعليل بالفتح انتهى ومثله غيره من كلمات اهل اللغة قوله ويدل عليه مضافا الى ما تقدم من الاخبار

يعني الاخبار العامة من خبر تحف العقول وغيره قوله رواية يعقوب بن شعيب ثمن العذرة سحت قال في المصباح السحت بضمتين واسكان الثاني تخفيف هو كل مال حرام لا يحل كسبه ولا اكله انتهى ومنه يعلم وجه دلالة الرواية وقد يذكر في عداد ما يستند اليه الحكم مرسل الدعائم عن جعفر بن محمد ع عن ابيه عن ابائه عن علي ع ان رسول الله ص نهى عن بيع العذرة وقال هي ميتة يعني انها كالميتة فيجري عليها بحكم عموم التشبيه ما يجري عليها وما في سنده وسند الرواية السابقة من الارسال والجهالة غير قادح بعد انجبارها بالشهرة المحققة والاجماع المنقول المستفيض ان دليلي لولا الاجماع المحقق مضافا الى ما سمعته من الادلة على تحريم التكسب بالاعيان النجسة التي هو منها وان البيع مشروط بالملك والعذرة غير مملوكة باتفاق علمائنا بل ليست من المتمولات عرفا وهذا لا يضمنها من تلفها قوله نعم في رواية محمد بن مضارب لا باس ببيع العذرة ذكر لفظه مضارب بالضاد والباء في شرح الارشاد للمحقق الاردبيلي ره ثم احتمل كونها بالصاد والدال المهملتين والفاء بعدها فانه ره قال في مقام الاستدلال ويؤيده رواية محمد بن مضارب في ويحتمل مصادف لوجوده في الرجال دونه عن ابي عبد الله ع وسماعة بن مهران عنه ع ايضا قال لا باس ببيع العذرة انتهى قلت ما ذكره ره حق اذ ليس في كتب الرجال ذكر من محمد بن مضارب وانما ذكر من تعرض لصاحب الاسم محمد بن مصادف لا غير انتهى الامر الى صاحب منتهى المقال الذي هو اخر من صنف في فن الرجال فقال محمد بن مصادف مولى ابي عبد الله ع روى عن ابيه اختلف قول غض ره ففي احد الكتابين انه ضعيف وفي الاخر انه ثقة والاولى عندي التوقف فيه صه ونحوه د في تعق لكن سيجيء عنه

في ابيه ان محمدا ابنه ثقة اقول ما يا في فانما هو احد قولي غض الذي اشار اليه في صه انتهى ما في منتهى المقال ولا ذكر لما تردد في مفتاح الكرامة عند الاشارة الى الخبر حيث قال وقد حمل الشيخ ره في الاستبصار الثانية على عذرة غير الانسان كما حملها على ذلك في خبر محمد بن مضارب او مصادف هذا وقد بقي هنا شيء وهو انه ربما توهم كون الكليني ره مخالفا في المسئلة حاكما بالجواز وانت خبير بان ذكر الرواية لا يستلزم الفتوى بمضمونها ثم لا يخفى ما في الرواية المذكورة من الوهن لكونها موافقة لفتوى ابي حنيفة والمروي عنه هو الصادق ع المعاصر له ومعلوم ان ما يوافق مذهب العامة يطرح عند التعارض قوله وجمع الشيخ ره بينهما بحمل الاول على عذرة الانسان والثاني على عذرة البهائم ولعله لان الاول نص في عذرة الانسان ظاهر في غيرها بعكس الخبر الثاني فيطرح ظاهر كل منهما بنص الاخر ووجه اختلاف الخبرين في النصوصية والظهور على وجه التعاكس مع كون اللفظ واحدا وهو لفظ العذرة هو نصوصية التركيب وظهوره باعتبار الحكم الذي اجرى على الموضوع فحرمة البيع التي اجريت على العذرة في الخبر الاول ثبوتها لعذرة الانسان متيقن بالاضافة الى جريانه على عذرة الانسان والى هذا اشار في الوافي حيث قال بعد حكاية جمع الشيخ ره عن التهذيب بين ما لفظه ولعله استفاد التخصيص من النجاسة والطهارة انتهى ولكن لا يخفى ان هذا الوجه مبني على شمول العذرة لهما معا على حد سواء والا لكان الاستعمال في الخبر الاول حقيقيا غير مفتقر الى القرينة وفي الثاني مجازيا مفتقرا اليها وقد عرفت ظهور كلماتهم في عدم العموم بقي هنا شيء اشار اليه صاحب الجواهر وهو ان المنقول عن الشيخ ره في تهذيب حمل رواية الجواز على عذرة البهائم من الابل والبقر والغنم وفي الاستبصار حملها على

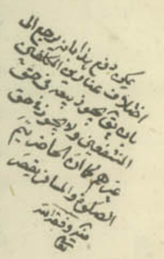
عذرة غير الادميين والظاهر ان مرجع التاويلين الى شئ واحد وهو الحمل على
الارواث الظاهرة اذ لا فرق بين انواع ما يؤكل لحمه في جواز البيع ولا بين انواع
ما لا يؤكل لحمه في المنع وقد صرح هو في المحكي عن مبسوطه وخلافه بجواز بيع
السراجين الطاهرة وتحريم بيع النجسة من دون تفصيل بل نقل على ذلك في
الخلاف اجماع الفرقة واطلاق كلامه في الاستبصار محمول على ارادة البهايم التي
ينتفع بعذراتها غالبا ولهذا اخصها بالذكر في البين ولم يذكر غيرها من الحيوانات
الماكولة اللحم مع القطع بمساواتها في الحكم ومن ذلك يعلم ان الشيخ ره لا خلاف
له في المسئلة فما عساه يتوهم من عبارته من جواز بيع عذرة غير الادمي
وان كانت نجسة في غير محله **قوله** ويقرب هذا الجمع رواية سماعة
ليس المراد بهذا الكلام تعيين هذا الجمع من بين وجوه الجمع بل المراد تقريبه على
الرجوع الى المرجحات الخارجية وما بعده من المرتب وذلك لان رواية سماعة
لا يتاتى منها الدلالة على خصوص مقتضى الجمع المذكور من كون المنهي عنه هو بيع
عذرة الانسان والمرخص فيه هو عذرة البهائم ولهذا قال ره بعد ذكر الرواية
في وجه دلالتها ان الجمع بين الحكمين في كلام واحد لمخاطب واحد يدل على ان
تعارض الاولين ليس الا من حيث الدلالة ثم فرع عليه عدم الرجوع فيه الى المرجحات
السندية وبنى عليه دفع الاعتراض بان علاج الخبرين المتباينين كليا هو الرجوع
الى المرجحات ولم يقل في تقريب وجه دلالتها انها تدل على ان ما يحرم بيعه هي عذرة
الانسان وما يجوز بيعه هي عذرة البهائم واما الاشارة اليه بلفظ هذا حيث
هذا ويقرب هذا الجمع فانما هي من جهة كونه اول وجه قيل في مقام الجمع بحيث
لم يقترن بغيره في الذكر فالاشارة اليه بهذا ليس من باب خصوصيته بل

بعنوان كونه

بعنوان كونه جمعا بقي ههنا شئ وهو ان المراد برواية سماعة ما ذا فنقول الذي
يعطيه مساق كلام المصنف ره هو ان المراد بها مؤدى الجمع الذي حكاه عن الشيخ ره
والاقرب عندي حمل قوله ع لا باس ببيع العذرة على الاستفهام الانكاري وقد وجدت
في الوافي بعد ما سنح لي هذا الوجه كلاما ظاهره الاشارة اليه فانه ذكر فيه ما نصه ولا
يبعد ان يكون اللفظتان مختلفتين في هيئة التلفظ وان كانتا واحدة في الصورة
انتهى ثم انه اورد بعض المعاصرين على كلام المصنف ره هذا بعد نقله بانه ليس في الخبر
ما يدل على ان ذلك في كلام واحد ومجرد الجمع بينهما في الرواية غير قاض بذلك
اذ قد يجمع فيها ما سمع منه ع في مجلسين فصاعدا ولعل الاولى الزام ان الاعراض
عن كل من الاطلاقين قاض بسقوطهما عن الحجية فيما اعرضوا عنه من افراد كل منهما مع ان الظ
اختصاص العذرة بفضلة الانسان فالمعارضة بينهما انما هي فيها ولا محيص عن طرح الخبر
فيها ولا عبرة بتاويله وحمله على غيرها وح فلا جهة للميل الى جواز بيع ارواث ما
لا يؤكل لحمه كما استظهر من الكفاية والاستبصار خصوصا بعد الاجماع عن الخلاف
والتذكرة وغيرهما على تحريم بيع السراجين النجسة مطلقا وبعد القطع بعدم الفرق
بينها وبين غيرها كما يظهر من ذلك وغيرها فلاحظ وتامل انتهى وهو جيد مضافا الى
انا لو سلمنا ظهور الكلام في مجلسين احدا امكن حمل ذيل الحديث وهو قوله ع لا باس
ببيع العذرة على الانكار فيوافق ذيله ولا يصير شاهدا لما ذكره **قوله**
واحتمل السبزواري ره حمل خبر المنع مع الكراهة وفيه ما لا يخفى من البعد اما اولا
فلان الجمع فرع التكافؤ ورواية محمد لا تكافؤ الاخبار العامة والخاصة المتضمنة
المعتضدة بالشهرة والاجماع المنقول واما ثانيا فلان لفظ السحت والحرام والنهي
عن بيعه المقرون بما هو تعليل او توضيح له من قوله ع هي ميتة يعني انها كالميتة تأبى

من الحمل على الكراهة ولم يعهد استعمال السحت في الكراهة ولا سيما بها لما عرفت من
تفسير المصباح له بانه كل مال حرام لا يحل الكله ولا كسبه **قوله** وابعد منه ما عن
المجلسي من احتمال حمل خبر المنع على بلاد لا ينتفع به والجواز على غيرها والوجه
في ذلك انه يتجه عليه مع بعد الحكم في نفسه من جهة اختلاف حكم موضوع واحد
بالنسبة الى الامكنة مع كون بناء احكام الشرع على الاطراد والكلية وعدم شاهد
عليه ان سؤال الرجل عن بيع العذرة بقوله اني رجل ابيع العذرة يدل على
اتخاذه لبيعها حرفة وهو غير معقول عند عدم الانتفاع وقد اجاب ع بقوله حرام
بيعها وثمنها مضافا الى ما تقدم في رفع الحمل السابق من عدم التكافؤ **قوله**
ونحوه حمل خبر المنع على التقية لكونه مذهب اكثر العامة الوجه في ذلك
ان مجرد كونه مذهب اكثر العامة لا يفيد مع كون فتوى معاصر الامام الذي صدر
منه الحكم هو الجواز كما فيما نحن فيه حيث ان الجواز فتوى ابي حنيفة المعاصر لمن
صدر عنه اخبار المنع وهو الصادق ع فخبر الجواز اولى بالحمل على التقية منها مضافا
الى ما تقدم في سابقيه من عدم مكافئة خبر الجواز لخبر المنع فتدبر **قوله**
والاظهر ان رواية الجواز لا يجوز الاخذ بها من وجوه لا تخفى لكونها موافقة لمعاصر
الامام من العامة ومخالفة للشهرة والاجماع المنقول والاخبار العامة مثل قوله ع
او شئ من وجوه النجس **قوله** واستشكل في الكفاية في الحكم تبعا
للمقدس الاردبيلي ره ان لم يثبت الاجماع قال المحقق الاردبيلي ره في شرح الارشاد
وفيهم من صرح بعدم الاشكال في عدم الجواز ببيع روث ما لا يؤكل لحمه للنجاسة
والخباثة وفي الماكول جوزه البعض مطلقا ومنع الاخرون مطلقا للاستخباث
الابوال الا ابل الاستشفاء للنص وما فهمت دلالة الاستخباث والنجاسة على عدم مملكية

وعدم



وعدم جواز البيع والقنية كما ادعيت ايضا في المنتهى وفي شرح ايضا وفي التذكرة ولا
يجوز بيع السراجين النجسة عينا وذلك يدل على طهارة البول والروث من البغال
والحمير والدواب لعدم المنع من البيع والشراء وفيه تامل وينبغي عدم الاشكال في جواز
البيع والشراء والقنية فيما له نفع مقصود محلل لعدم المنع منه عقلا وشرعا ولهذا
ترى ان عذرة الانسان تحفظ بل تباع وينتفع بها في الزراعات في بلاد المسلمين
من غير نكير وكذا ارواث البغال والحمير والدواب مع الخلاف في طهارتها ولعل هذا
مؤيد للطهارة فلو لم يكن اجماع يمنع من قنية النجاسة وبيعها ينبغي تجويزها
للاصل وحصول النفع المقصود للعقلاء مع عدم دليل صالح لذلك وان كان فالمقتصر
على ما يدل عليه من بيع النجاسة وقنيتها لما تقدم وعليه يحمل رواية محمد واما الاكل
فلا يكون جائزا الا للاستشفاء ان ثبت بدليل كما في بول الابل للنص والاجماع ان
صح وثبت والا فالمنع متوجه للاستصحاب في دليل عدم الشفاء في المحرم انتهى
فقد استفيد منه التوقف في حكم العذرة بل الميل الى جواز بيعها لولا قيام الاجماع
وحكي عن المحقق الخراساني موافقته وافقهما المحدث الكاشاني ره فذهب الى ان
المعتمد جواز بيع العذرة ونحوها تمسكا بالاصل وعموم احل الله البيع وعدم دليل
معتد به على المنع فان النجاسة والاستخباث لا يصلحان له والحديث كل شئ مطلق
حتى يرد فيه نهي ولظاهر الاذن في المستخبثات المحرمات ككلب الحايط والعبد
الكافر ونحوهما حيث ان استثناءها لوجود النفع فيها فيصح بيع كل ما فيه نفع
ومنها العذرة حيث ينتفع بها في الزرع والغروس ويندفع جميع ذلك بما ذكرناه من
الخبر الاخبار المعتضدة بالشهرة المحققة بل الاجماع المنقول لو فرضنا عدم تحقق الاجماع
فتحصل من جميع ما قدمنا لك ذكره في المسئلة ان الحق عدم جواز بيع العذرات

النجسة ولكن بقي هنا امران ينبغي التنبيه عليهما تتميما للمقال في هذا المقام الاول
انه هل يجوز الانتفاع بها في التسميد ونحوه الوجه هو الجواز والنهي عن التقلب في
شيء من وجوه النجس ناظر الى التصرفات المتعارفة التي يجوزونها في ساير
الاشياء وبالجملة الاصل جواز الانتفاع بالنجس وقد ورد النص بجواز هذا
النوع من الانتفاع بالعذرة ففي الوسائل عن كتاب الاطعمة مسندا الى جعفر بن
محمد عن ابيه عن علي ع انه كان لا يرى باسا ان يطرح العذرة في البساتين
مضافا الى ان مثل ذلك مما لا اشكال فيه ولا خلاف قال في ط ان سرجين ما لا
يؤكل لحمه وعذرة الانسان وخرء الكلاب لا يجوز بيعها ويجوز الانتفاع
بها في الزروع والكروم واصول الشجر بلا خلاف انتهى ومثله الكلام في الصبغ
بالدم ونحوه الثاني انه ذكر بعض من تاخر ان المذكور في كلمات
العلماء هو عدم جواز بيع ارواث ما لا يؤكل لحمه وهذا العنوان ليس مستلزما
للنجاسة عند جميع الاصحاب فان منهم من قال بنجاسة ذرق الدجاج كالشيخ ره
في ط مع ان الدجاج مما يؤكل لحمه قال ره في كتاب الطهارة وما اكل لحمه فلا
باس ببوله وروثه وذرقه الا ذرق الدجاج خاصة وما يكره لحمه فلا باس
ببوله وروثه مثل البغال والحمير والدواب وان كان بعضه اشد كراهة من بعض
وفي اصحابنا من يقول ابوال البغال والحمير والدواب وارواثها نجس يجب ازالة
قليله وكثيره انتهى كما ان عنوان ما لا يؤكل لحمه ليس مستلزما لنجاسة
روثه عند جميع الاصحاب كما في الخفاش فانه مما يحرم لحمه مع ان منهم من قال
بطهارة فضلته وهي مشتملة على النفع في الجملة كالتسميد وح يتوجه في
المقام سؤال وهو ان من قال بحرمة ارواث ما لا يؤكل لحمه ان كان ممن

يقول

يقول بطهارة فضلة الخفاش هل تدخل هي بوصف الطهارة في عنوان ارواث
ما لا يؤكل لحمه التي حكم بحرمة بيعها وان من قال بجواز بيع ارواث ما يؤكل
لحمه ان كان ممن يحكم بنجاسة ذرق الدجاج او بنجاسة ابوال البغال
والحمير هل يحكم بجواز بيع ذرق الدجاج بوصف النجاسة مع اشتماله على
نفع كالتسميد والتدبيغ مثلا ام لا ثم استظهر ان ارواث ما لا يؤكل لحمه
يخرج دون ما يؤكل لحمه وان كان نجسا وان ارواث ما يؤكل لحمه يخرج
ما لا يؤكل وان كان طاهرا كفضلة الخفاش على القول بطهارتها فشيء
منهما لا يدخل في كلمات العلماء ولا تحت الادلة فيجوز عنده ذكر العنوانين
في كلامه بيع ذرق الدجاج وان كان نجسا ولا يجوز بيع فضلة الخفاش
وان كانت طاهرة عنده فلا يجوز ان ينسب الى الشيخ ره حيث افتى بنجاسة
ذرق الدجاج وذكر في فصل ما يصح بيعه وما لا يصح ما لفظه واما سرجين
ما لا يؤكل لحمه وعذرة الانسان وخرء الكلاب والدم فانه لا يجوز بيعه انتهى
انه يقول بعدم جواز بيع ذرق الدجاج لعدم شمول العنوان الذي ذكره وهو سرجين
ما لا يؤكل لحمه لان المفروض ان لحمها حلال وعليك ان هذا ليس مما يشكل فيه
لان خصوص ما يؤكل لحمه وما لا يؤكل ليس عنوانا في هذا الباب لا يدور الحكم مدار
شيء منهما وانما العنوان هو الاعيان النجسة الا ترى ان المحقق ره مثلا قال
في المحرم انواع الاول الاعيان النجسة كالخمر والانبذة والفقاع آه فالعنوان ما
عرفت والخمر وما بعدها من قبيل المثال والمثال لا يخصص العنوان وكلام الشيخ ره في ط
كالصريح في ذلك قبل العبارة التي تقدم ذكرها فاما النجس العين فلا يجوز بيعه كجلود الميتة قبل الدباغ
وبعده والخمر والدم والبول والعذرة والسرجين مما لا يؤكل لحمه ولبن ما لا يؤكل من البهائم واما النجس

بالمجاورة فلا يخلو من احد امرين اما ان يكون جامدا او مايعا الى اخر ما قال فما
ذكره ليس الا من باب المثال وقد عرفت انه لا يتاتى منه تخصيص العنوان واوضح مما ذكرنا
في الدلالة على ان المناط انما هو النجاسة والطهارة عبارة الخلاف حيث قال ره
فيه سرجين ما يؤكل لحمه يجوز بيعه وقال ابو حنيفة يجوز بيع السراجين وقال
الشافعي لا يجوز بيعها ولم يفصلا دليلنا على جواز ذلك انه طاهر عندنا ومن
منع منه فانما منع لنجاسته ويدل على ذلك بيع اهل الامصار في جميع الاعصار
لزروعهم وثمارهم ولم اجد احدا كره ذلك ولا خلاف فيه فوجب ان يكون جائزا
واما النجس منه فدليلنا اجماع الفرقة وروي عن النبي ص انه قال اذا حرم الله شيئا
حرم ثمنه وهذا محرم بالاجماع فوجب ان يكون بيعه محرما انتهى فالذي يقتضيه
كلمات العلماء هو انا لو قلنا بنجاسة ذرق الدجاج صار حاله حال العذرة
النجسة فلا يجوز بيعه وان قلنا بطهارته جاز بيعه بشرط عدم دخوله تحت شيء
من العنوانات الموجبة للتحريم او فساد البيع ككونه مما لا يترتب عليه نفع ولا
فائدة وكذا الحال في فضلة الخفاش فان قلنا بنجاستها حرم بيعها والا
جاز ان ترتب عليها فائدة كما هو الواقع من التسميد به ورواية تحف العقول
ايضا تعطي ما ذكرناه حيث قال فيها او شيء من وجوه النجس فهذا كله حرام محرم آه

قوله وربما يستظهر من عبارة الاستبصار القول بجواز بيع عذرة
ما عدا الانسان لحمله اخبار المنع على عذرة الانسان وفيه نظر عبارة
الاستبصار هي التي افادت الجمع الذي حكاه المصنف عن الشيخ ره اولا ووجه
النظر ان الظاهر ان عذرة الانسان في كلامه من باب المثال للحل جميع نجس يكون
فيه يدفعه ان مقابلة كل من عذرة الانسان وعذرة البهائم بالاخر تدل على ان المراد بهما

جميع اقسام العذرة

جميع اقسام العذرة وان المراد بالانسان والبهايم جميع اقسام الحيوان واهل اللغة
وان كانوا مختلفين في معنى البهيمة فان منهم من يقول بانها عبارة عن كل ذات قوائم
اربع من الحيوان سواء كانت من دواب البر ام من دواب البحر ومنهم من يقول بانها
عبارة عن كل حيوان لا يميز يعني ما عدا الانسان كائنا ما كان كما وقع التصريح به
في كلام بعضهم الا ان المقابلة تدل على ان المراد بالبهائم التي هي جمع البهيمة في كلام
الشيخ ره انما هو المعنى الثاني ومقتضى ذلك اختصاص عذرة الانسان برجيعه
لا عمومها لرجيع ساير الحيوانات المحكوم بنجاسته وان شئت قلت ان اصالة الحقيقة
في الانسان والعذرة المضافة اليه تقتضي الاختصاص ولازم ذلك ان يصير قرينة على
ان المراد بالبهائم في كلامه مطلق الحيوانات فالمبين قرينة للمجمل الا ان يقال ان فتواه في
ف و ط قرينة على مراده في عبارة الاستبصار لانه صرح فيما حكي عنهما بجواز بيع
السراجين الطاهرة وتحريم بيع النجسة من دون تفصيل ويمكن ان يقال في وجه النظر ان
غاية ما حصل من كلام الشيخ ره انما هو الجمع بين الخبرين الخاصين ولا يلزم من ذلك
اخذه لذلك مذهبا لاحتمال اعتماده على الاخبار العامة المجبورة بالشهرة مثل قوله ع
او شيء من وجوه النجس ومعلوم انها تشمل كل رجيع نجس وان لم يكن رجيع الانسان ولا
ينافي هذا بانه لم يعلم من حال الشيخ ره انه اعتمد على الاخبار العامة لان قيام الاحتمال المساوي
يمنع الظهور الا ان يقال ان ظهور لفظ الانسان في معناه الموضوع له بعد تساوي الاحتمالين
في اعتماده على الاخبار العامة واف بما استظهره المستظهر من كلامه ره والاولى ان يقال
في وجه النظر ان مجرد التصدي للجمع بين الخبرين لا يدل على اتخاذ وجه الجمع مذهبا
لان ذلك قد يكون لغرض آخر مثل ابداء امكان الجمع بين الاخبار المتنافية لرفع الطعن
عن الذين في قلوبهم زيغ بانها لو كانت حقة وكان مصادرها معادن العلوم الالهية

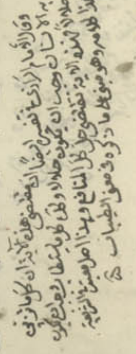
لم يوجد فيها اختلاف وقد صرح الشيخ قده بان تعرضه للجمع بينهما انما هو لدفع وقوع
مثل ما وقع لبعض الجرفوعي طريقة الشيعة لذلك قوله الاقوى جواز بيع الارواث
الطاهرة التي ينتفع بها منفعة محللة مقصودة يدل على الجواز الاصل وما اشار
اليه المصنف بتوصيفها بعد كونها اعيانا طاهرة ينتفع بها منفعة محللة مقصودة
كالايقاد والتسميد قال في جامع المقاصد ويجوز بيع ارواث ما يوكل لحمه لانها
عين مملوكة ينتفع بها في الزرع وغيره وبه صرح في المنتهى انتهى وقد دلت
الاخبار على جواز الاكتساب بما فيه منفعة محللة مقصودة ويعضده ما حكاه المصنف
من نفي الخلاف ودعوى الاجماع ومع ذلك فقد جرت السيرة المستمرة على الانتفاع
بها والمعاوضة عليها الان في ناد من البلاد بلا نكير ودون استثناء ولا ينافي ما ذكرناه
دعوى الاجماع على حرمة بيع العذرة النجسة لاختلاف الموضوعين ولو فرض قيام
الاجماع على حرمة بيع كل رجيع على وجه العموم الشامل لماكول اللحم وغيره طاهرا او
نجسا كان ذلك من الاجماع على امر عام قابل للاستثناء منه فيكون الاجماع على جواز
بيع الارواث الطاهرة مخصصا لذلك العموم واستدل صاحب الجواهر بقوله
تعالى احل الله البيع وقوله تعالى تجارة عن تراض وفي الاستدلال بهما نظر لانهما لا
يدلان الا على ان البيع والتجارة قد امضاهما الشارع واما ان اي شيء قابل لتعلقهما
لتعلقهما به واي شيء غير قابل لذلك فهو مسكوت عنه واستدل بعض من تاخر
اخذا من كلام صاحب الجواهر بقوله عليه السلام لا باس ببيع العذرة في رواية محمد وذكر
في وجهه انه ان كان المراد بها الارواث الطاهرة بقرينة الاخبار المانعة عن بيع العذرة
فهو عين المطلوب وان كان المراد بها عذرة الانسان او مطلق العذرة دلت الرواية
على جواز بيع الارواث الطاهرة بالفحوى وفيه نظر لانه على فرض ظهور لفظ العذرة في عذرة

الانسان

الانسان وكونها مرادة لا يبقى مناص من طرحها ومع طرح المنطوق لا يبقى وجه للاخذ
بما هو مدلول عليه بالفحوى واستدل هو ايضا بذيل خبر سماعة بعد ملاحظة الجمع بينه
وبين صدره وفيه ايضا نظر لان الجمع بحمل صدره على النجس وحمل ذيله على الطاهر انما
يفيد في سقوط دلالته على جواز بيع العذرة النجسة من جهة فوات ظهوره ولا
يفيد في الاستدلال به على جواز بيع الطاهر لانه لا يجعله نصا ولا ظاهرا في ذلك
والدليل لا يصير دليلا الا بالصراحة او الظهور فالعمدة ما ذكرناه في مقام التوضيح
لما افاده المصنف وغيره قوله ويرد على الاول ان المراد بقرينة مقابلته
لقوله تعالى يحل لهم الطيبات الاكل لا مطلق الانتفاع لا يخفى ان هذا مبني على
كون الخصا المقدر في طرف احلال الطيبات في الاكل بخصوصه مسلما لكنه لا
يخلو عن خفاء فيحتمل ان يكون من جهة ان الطيب حقيقة في المستلذ وان
اللذة حقيقة فيما يوجد في الماكول والمشروب من ملائمة الطبع فالمطلوب موقوف
على مقدمتين لا بد من اثباتهما فيدل على الاولى ما ذكره في كنز العرفان حيث
قال في كتاب المطاعم والمشارب ما صورته الطيب يقال لمعان الاول ما هو
مستلذ الثاني ما حلله الشارع الثالث ما كان طاهرا الرابع ما خلا عن الاذى
في النفس والبدن وهو حقيقة في الاول انتهى ما اهمنا ذكره من كلامه ويدل
على الثانية ما في مجمع البحرين عن ابن الاعرابي من ان اللذة الاكل والشرب بنعمة
وكفاية انتهى وحيث كان الطيب عبارة عن الماكول اللذيذ تعين تقدير الاكل
فتعين تقديره في مقابله ايضا وهو قوله تعالى يحرم عليهم الخبائث ويؤيد
ما عن ابن الاعرابي انه حكى في ترجمة القاموس عن الزمخشري انه فسر اللذة بما
معناه الطعم المعجب وصرح المترجم في تفسير اللذيذ بانه عبارة عن الشيء المعجب طعمه وان

الطعم الموجب المعجب ليس عبارة عن مفهوم الحلاوة وان اللذة عام والحلاوة خاص
وذكر ان اللذة ترادف لفظ مزه بالفارسية وان الحلاوة ترادف لفظ شيرين وان
الطعم اعم من اللذة فهو بالفارسية ترادف لفظ چاشني انتهى ما ذكره منقولا بترجمته
وعلى هذا فقوله تعالى اليه يصعد الكلم الطيب وقوله تعالى وهدوا الى الطيب من القول
وامثالهما مبنية على تشبيه المعقول بالمحسوس كما في وصف اللفظ بالعذوبة
وبالحلاوة وقد شاع التجوز بالطيب عن غير المطعومات ولا يمنع ذلك من حمل اللفظ على
معناه الحقيقي ما لم تقم قرينة صارفة والظاهر ان قول بعضهم لذ الشيء يلذ من باب
تعب لذاذا ولذاذة اذا صار شهيا مبني على التوسع في الاستعمال واما تفسيره
بضد الالم فهو مبني على اصطلاح علماء المعقول واما ما ذكره الامام الرازي
في مفاتيح الغيب المعروف بالتفسير الكبير في تفسير قوله تعالى قل من حرم زينة الله التي
اخرج لعباده والطيبات من الرزق حيث قال ويدخل تحت الطيبات من الرزق
كل ما يستلذ ويشتهى من انواع الماكولات والمشروبات ويدخل ايضا تحته التمتع بالنساء
وبالطيب انتهى فانما هو اجتهاد ولو فرض قيام النص او القرينة على المراد لم يوجب ذلك
ثبوت الوضع وانما اوجب تحقق الاستعمال وهو اعم من الحقيقة والمجاز وقد عرفت
شيوع استعماله في المعنى المجازي ولا يتوهم ان كثرة استعماله في المعنى المجازي
حتى بلغ حد الحقيقة لان هجر المعنى الاول انما يتحقق اذا ترك استعمال اللفظ
فيه واما اذا استعمل فيه واستعمل في المعنى المجازي لم يتحقق الهجر وان كان
الاستعمال في الثاني اكثر ويمكن ان يقال في وجه تعين تقدير الاكل بالنسبة
الى الطيبات انه قد وقع التصريح بالفعل المضاف الى الطيبات الذي تعلق به الحل في
ايات متعددة منها قوله تعالى في السورة المذكورة ايضا يا ايها الذين امنوا كلوا من

طيبات



طيبات ما رزقناكم ولا تطغوا فيه فيحل عليكم غضبي ومن يحلل عليه غضبي فقد
هوى فالتصريح بحل اكل الطيبات في الايات المذكورة دليل على ان الفعل المقدر
في هذه الاية انما هو الاكل واذا كان المحلل في جانب حله للطيبات هو الاكل بخصوصه
كان المحرم في جانب تحريم الخبائث ايضا هو الاكل بقرينة المقابلة لكن الانصاف انه
لا ملازمة بين التصريح بالاكل في الايات المذكورة لو فرض ان وضع الطيب لما هو اعم
من الماكول والمشروب وغيرهما وبين كون المقدر هو الاكل في غيرها نعم يمكن ان
يجعل التصريح به مؤيدا بعد ثبوت المطلوب من الخارج قوله وعلى النبوي
وغيره ما عرفت من ان الموجب لحرمة الثمن حرمة عين الشيء بحيث يدل على
تحريم جميع منافعه او المنافع المقصودة الغالبة ومنفعة الروث ليست هي
الاكل المحرم فهو كالطين المحرم كما عرفت سابقا توضيح ذلك ان الادلة وان
دلت على تحريم اكل الارواث الا ان ذلك لا يقتضي حرمة التكسب بها حتى
يشملها قوله عليه السلام ان الله اذا حرم شيئا حرم ثمنه وقوله عليه السلام لعن الله اليهود
حرمت عليهم الشحوم فباعوها واكلوا اثمانها اذ لا يخفى عليك ان تحريم اكل شيء
انما يقتضي حرمة التكسب به لو كان ذلك الشيء ماكولا مقصودا منه الاكل
كاللحوم والشحوم ونحوهما والارواث ليست كذلك اذ الفائدة المقصودة منها شيء
اخر غير الاكل وليس ذلك بمحرم والمحرم منها وهو الاكل غير مقصود ومعنى قوله
ان الله اذا حرم شيئا الخ انه تعالى اذا حرم الغاية المطلوبة من شيء حرم ثمنه ولم
يجز بيعه لذهاب فائدته المقصودة منه ولا عبرة بغيرها فيكون بذل المال في مقابلته
اكل مال بالباطل ثم ان تحريم الغاية المطلوبة يقع على وجهين احدهما ان يقع
التصريح بتحريمها بخصوصها والثاني ان يحرم جميع المنافع فيدخل فيه تحريم

تحريم لغاية المطلوبة او معناه ان الله اذا حرّم شيئاً بقول مطلق فيصير المراد به
تحريم المنفعة المقصودة او تحريم جميع المنافع وكيف كان فالحديث لا يثبتنا ولا كلامنا
نعم يتجه ذلك في الطحال ونحوه من محرمات الذبيحة المقصود منها الاكل الذي قد حرّم فافهم
قوله يحرم المعاوضة على الدم بلا خلاف بل عن النهاية وشرح الارشاد لفخر الدين والتنقيح
والاجماع عليه وتدل عليه الاخبار والنص المراد بالدم الذي حكم عليه بحرمة المعاوضة انما هو
النجس ولا اشكال في حرمة المعاوضة عليه ويدل عليها وجوه الاول
العمومات الناطقة بحرمة التكسب بنجس العين بملاحظة قيام الاجماع على
نجاسته الثاني ما دل من الكتاب والسنة على تحريمه مثل قوله تعالى حرمت
عليكم الميتة والدم ولحم الخنزير بضميمة قوله عم ان الله اذا حرم شيئا
حرم ثمنه وان شئت قررت هذا الدليل بوجه آخر بان تقول انه غير منتفع
به حيث نهى الشارع عن المنفعة التي من شأنها ان تترتب عليه وهو الاكل
لكونه من جنس ما من شأنه الاكل فلا عبرة بالانتفاع به في مثل الصبغ مثلا
لو جوزناه وكذا الانتفاع به في مثل التسميد فتكون المعاملة سفهية و
المعاملة السفهية باطلة ويترتب عليه حرمة التصرف في عوضه وكون
الاقدام على المعاملة ح يتصف بالحرمة التشريعية وان شئت قررته بوجه
ثالث بان تقول ان الدم غير مملوك باتفاق علمائنا لانه من قبيل ما ليس
بمتمول عرفا وهذا لا يضمنه من اتلفه وقد اشترط في صحة البيع كون المبيع
مملوكا فيبطل البيع عند انتفاء مملوكيته ويترتب عليه الحرمة التشريعية
الثالث الاجماع الذي حكى المصنف ره دعواه عن الجماعة المؤيد بعدم الخلاف
فيفيد الوثوق بل يمكن تحصيل الاجماع ح الرابع مرفوعة ابي يحيى الواسطي

الذي يذكرها المصنف ره بملاحظة انجبارها بعدم الخلاف ثم انه هل يجوز الانتفاع به
في الصبغ فيجوز بيعه لذلك لم نر من جوزه وان كان مقتضى ما حكيه المصنف ره فيما سيأتي
عن المحقق الثاني ره في حاشية الارشاد وتوجيه صحة بيع الاصباغ المتنجسة من انها
تؤول الى حالة تقبل معها التطهير هو الجواز وكذا صحته ههنا ايض وذلك لان ما ذكره
من الاول الى الطهارة موجود هنا ايض وان كان اصل التعليل محل نظر عندنا
من جهة ان الاصباغ المعرضة للبيع لا تؤول الى الطهارة وانما يؤول اليها الثياب المصبوغة
هذا ولولا قوله بل لان هو المقصود منها لكان لقائل ان يقول ان مراده ره هو
نفس الاصباغ قابلة لان تجفف ثم تغمس في الماء كما يفعل بالكوز والجبن المتنجسين
ونحوهما مما تسري النجاسة الى اعماقه فيلزم في تطهيره وصول الماء اليها وكيف كان
فلم نجد مصرحا بالجواز وان استظهره المصنف ره فيما سيأتي من مسئلة اصالة
الانتفاع بنجس العين او العكس من قول الشهيد الثاني ره في الروضة والدم وان
فرض له نفع حكمي كالصبغ قوله ره واما الدم الطاهر اذا فرضت له
منفعة محللة كالصبغ لو قلنا بجوازه ففي جواز بيعه وجهان اقواهما الجواز
لانها عين طاهرة ينتفع بها منفعة محللة اه اورد عليه بوجوه الاول
ان تقييد الصبغ بقوله لو قلنا بجوازه لا يظهر له وجه اذ ليس جوازه مما يكون
للريب فيه مجال فان النجس يدخل في عنوان عموم النهي عن التقلب في النجس
بخلاف الدم الطاهر فليس هناك عموم يدل على المنع فالصبغ به داخل تحت
اصالة الاباحة كاكل التفاح وامثاله الثاني ان تعليل الجواز بانها عين طاهرة
ينتفع بها في مقابل اطلاق تحريم الدم بضميمة قوله عم ان الله اذا حرم شيئا حرم ثمنه
اشبه شيء بالتمسك بالاصل في مقابل الدليل بل مندرج تحت ذلك العنوان بعينه

الثالث ان ما ذكره من ان قصد المنفعة المحرمة في المبيع موجب لبطلان البيع
ممنوع اذ لم يقم عليه دليل الا ترى انه لو قصد بائع الحنطة ببيعها احتكار مشتريها
لم يصح لاحد ان يحكم ببطلان البيع واما مثل بيع العنب ليعمل خمرا فهو منصوص وكلامنا
في غير موارد النصوص من حيث ان مجرد قصد المنفعة المحرمة من المبيع موجب لبطلان
البيع فنحن نطالب بالدليل عليه ويمكن دفع الاول بان المفروض اذا صار من
قبيل اكل التفاح ونحوه ثبتت اباحته من اصالة الاباحة لخلافهم في ان مقتضى
الاصل هو الاباحة او الحظر كاف في وجه صحة التقييد بقوله لو قلنا بجوازه
والثاني بان المصنف ره اعتبر في تحريم البيع تحريمه بقول مطلق وجعل ما ذكر احد
الامرين من تحريم جميع منافعه او تحريم اهم منافعه الذي يتبادر عند الاطلاق بحيث
يكون غيره غير مقصود وقال انه على التقديرين يدخل الشيء لاجل ذلك فيما لا
ينتفع به منفعة وفيما نحن فيه ليس تحريم الدم مرادا به تحريم جميع منافعه وانما
المراد به خصوص تحريم اكله وليست المنفعة التي هي الصبغ او التسميد به من قبيل
ما لا يقصد به اصلا بحيث يصير بعد تحريم اكله مما لا ينتفع به بالمرة فتثبت والثالث
بان المراد بما ذكره المصنف ره من ان قصد المنفعة المحرمة موجب لبطلان البيع انما هي
المنافع التي هي من خواص المبيع ومنافعه المختصة به وقد وقع التصريح بالفرق
بين قصد المنفعة المحللة والمحرمة وانه يصح البيع على الاول دون الثاني
فيما لو كان المبيع مشتملا على الجهتين في رواية تحف العقول فلا نقض عليه بمثل احتكار
مما لا مساس له بالمقصود ثم ان الاقوى هو الوجه الثاني اعني عدم جواز بيعه بدلالة
قوله حرمت عليكم الميتة والدم ولحم بضميمة قوله عم ان الله اذا حرم شيئا حرم ثمنه
واطلاق مرفوعة الواسطي من جهة نهي امير المؤمنين ع عن بيع الدم الشامل بقسميه النجس

والطاهر بل قد وقع النهي فيها عن خصوص بيع الدم الطاهر وهو الطحال الذي بين في
كونه دما وذلك لان المصنف ره لم يذكر تمام الحديث وقد ذكر فيه بعد الطحال ما صورته
والنخاع والخصى والقضيب فقال له بعض القصابين يا امير المؤمنين ما الطحال والكبد
الا سواء فقال كذبت يا لكع ايتني بتورين من ماء انبئك بخلاف ما بينهما
فاتي بكبد وطحال وتورين من ماء فقال شقوا الكبد من وسطه والطحال
من وسطه ثم امر فرسا في الماء جميعا فابيضت الكبد ولم ينقص منها شيء ولم
يبيض الطحال وخرج ما فيه كله وصار دما كله وبقي جلده وعروق فقال له هذا
خلاف ما بينهما هذا لحم وهذا دم قوله ره وصرح في التذكرة بعدم جواز بيع
الدم الطاهر لاستخباثه قال ره والدم كله نجس فلا يصح بيعه وكذا ما ليس بنجس
منه كدم غير ذي النفس السائلة لاستخباثه انتهى وفيه نظر لان الخبيث عبارة عما
تستكرهه النفس لكن هذا الاستكراه وتستقذره مع قطع النظر عن تحريم
الشارع فان الاستكراه بملاحظة نهي الشارع لا يوجب الخباثة الا ترى ان لحم
الخنزير بل لحوم الحمير المكروهة مما تستكرهه النفس لكن هذا الاستكراه ناشئ
من الف النفس بالشرع ونهي الشارع وكذا الحال في الخمر وعلى هذا نقول ان الدم
مع قطع النظر عن الشرع ليس بخبيث قوله ره لا اشكال في حرمة بيع المني لنجاسته
وعدم الانتفاع به اذا وقع في خارج الرحم اعلم ان المني على ما يستفاد
من كتب اللغة انما يقال على ما خرج من مخرجه الاصلي الذي هو رأس الذكر
ولا يسمى ماء الفحل قبل خروجه منه منيا لانه مأخوذ من قولهم منى وامنى
اذا اراق ولا يصدق الاراقة الا بخروجه من المخرج قال في المصباح وجه
تسميته منى الذي هو احد المشاعر بالمشعر وسمي منى لما يمنى به من الدماء

اى يراق الماء قال والمنى معروف ومنى الرجل امنى اراق منيه ومنى يمنى من باب
رمى لغة والمنى فعيل بمعنى مفعول والتخفيف لغة فيعرب اعراب المنقوص انتهى
وهكذا ذكر المصنف قسمى بحالتيه بعد الخروج وهما وقوعه فى خارج الرحم
ووقوعه وحكم بالنجاسة فى كلتا الحالتين ولم يتعرض لجعل ما قبل الخروج
بعنوان كونه من اقسام المنى بحسب احواله لما عرفت ولعدم صحة الحكم بالنجاسة
فيه نعم لما كان لماء الفحل مطلقا سواء سمى منيا ام لا حالة اخرى وهى ما
بعد تحركه من المبدء قبل ان يستقر فى الرحم وكان يسمى عسيبا على ما يراه بعضهم
تعرض له بعد الفراغ عن البحث عن حكم المنى بحكميه بقسميه قوله ولو
وقع فيه فكذلك لا ينتفع به المشترى لان الولد نماء الام فى الحيوانات
عرفا وللاب فى الانسان شرعا يعنى انه لو وقع فى الرحم كان ايضا مما لا
ينتفع به المشترى وان انتفع به فى غيره وهو مالك التى وقع فى رحمها فقوله
لا ينتفع به المشترى بيان لقوله فكذلك والاقتصار على هذا وحمله مع ذكره
فيما وقع فى خارج الرحم النجاسة وعدم الانتفاع جميعا لعدم كون الامرين
جميعا مسلما عند الجميع فاراد تحرير المقصود على وجه يتم على مذاق من
يرى طهارته فى هذه الصورة فاستند الى التعليل الذى ذكره جماعة من كون الولد
نماء الام ثم اعرض عنه تبين ان المتعين هو التعليل بالنجاسة وان دخل من الباطن
فى الباطن ولكون ذلك هو الذى بنى عليه واختاره ثم استدرك قول بعض
من منع من النجاسة فى هذه الصورة ولا يخفى عليك ان هذا التعليل انما
يتم فى صورة شراء غير صاحب الانثى التى وقع المنى فى رحمها والا فلو فرض شراء
صاحب الانثى المذكورة اياه بعد وقوعه فى رحمها لم يجر هذا التعليل وهو ان

المشترى لا ينتفع به معللا بان الولد نماء الام فى الحيوانات عرفا وانه لا يبقى
فيه مالية عرفية حتى يصح نقله لذلك المالك بل يريد شرائه قوله لكن الظاهر
ان حكمهم بتبعية الام متفرع على عدم تملك المنى ومقتضى التفرع ان عدم
تملك المنى علة لكون الولد نماء الام فى الحيوان فلا يصح ان يكون هو علة
لعدم الانتفاع الذى هو عبارة اخرى عن عدم التملك قوله لكن قد
منع بعض من نجاسته اذا دخل من الباطن الى الباطن هو صاحب الجواهر ره
مفتاح الكرامة ره قال وليست نجسة ما لم تظهر الى خارج الفرجين على
الظاهر فتامل انتهى قوله وقد ذكر العلامة من المحرمات بيع عسيب
الفحل وهو ماؤه قبل الاستقرار فى الرحم كما ان الملاقيح هو ماؤه بعد
الاستقرار كما فى جامع المقاصد لما فرغ من البحث عن حكم المنى بقسميه
باعتبار حالتيه وكان لماء الفحل حالة اخرى وهى ما بعد تحركه من المبدء
الى ان يستقر فى الرحم استقراره المعتاد وما بينهما من حالة جريانه فى مجارى فرج
الفحل وفرج الانثى تعرض لذلك بهذه العبارة ووجه اختيار استناده الى
العلامة ره هو انه ان لم يكن يجرى فى الحكم بجهة الوجهين اللذان ذكرهما من عدم
الانتفاع على الوجه المذكور والنجاسة وكان المدرك الذى يمكن استفادته منه دون ما
وقع الخلاف فى لفظه ومعناه فلم يقع من غير العلامة ره تفسيره بهذا المعنى الذى
هو بيع ماء الفحل فى الحالة المذكورة حتى ينطبق على هذا المقام الذى هو ره
بصدد تفصيله وتوضيح ذلك ان قال العلامة ره فى القواعد ونهى النبى ص
عن بيع حبل الحبلة وهو البيع بثمن مؤجل الى نتاج نتاج الناقة وعن المجر
هو بيع ما فى الارحام وعن بيع عسيب الفحل وهو نطفته وعن بيع الملاقيح وهى ما فى

فيصدق النهى على الحالة الاخيرة من العسيب دون الحالة الاولى منه ره

بطون الامهات والمضامين وهى ما فى اصلاب الفحول هذا كلامه ره وهو وان لم يصرح بكون
العسيب عبارة عما تحرك من المبدء من ماء الفحل الا ان مقابلته بما فى اصلاب الفحول يدل على ذلك
وقال فى جامع المقاصد فى شرح قوله وعن بيع عسيب الفحل وهو نطفته ما نصه الموجود فى
كلام المعتمدين عسب الفحل قال فى الجمهرة والعسب عسب الفحل الى ان قال وفى الحديث
نهى عن عسب الفحل ماؤه فرسا كان او بعيرا او غيرهما وعسبه ايضا ضرابه الى ان قال
وانما اراد النهى عن الكراء وفى فائق الزمخشرى النبى ص نهى عن عسب الفحل اى عن كراء عسبه
والعسب القرع يقال عسب الفحل الناقة يعسبها عسبا والفرق بينه وبين الملاقيح
ان المراد بها النطفة بعد استقرارها فى الرحم والعسب الماء قبل استقرارها والمجر اسم
من كل منهما انتهى ما فى مع صد وفى المصباح عسب الفحل الناقة عسبا من باب ضرب
طرقها وعسبت الرجل عسبا اعطيته الكراء على الضراب ونهى عن عسب الفحل وهو على
حذف مضاف والاصل عن كراء عسب الفحل هذا فقد عرفت ان الجماعة المذكورين قد فهموا
من نهى النبى ص عن عسب الفحل النهى عن كراه لا عن بيعه مضافا الى انهم نقلوه بلفظ
العسب على وزن فلس وحكى موافقتهم فيما ذكر من اللفظ والمعنى عن الصحاح والقاموس
وقال فى مفتاح الكرامة توجيها لعدول العلامة ره عما فهموه الى البيع بعد احتمال انهم ارادوا
بالكراء الثمن والقيمة وان كلامهم يؤول الى البيع ح ما لفظه لان استيجار الفحل للضراب
ليس محرما عند علمائنا قاله فى التذكرة ونهاية الاحكام وغصب السرائر والرايع وان اجرة
ضراب الفحل ليست محرمة عندنا وفى الاول انه مذهب اهل البيت ع وان ما قاله فى طى
انه لا اجرة له لان النبى ص نهى عن كسب الفحل فهو حكاية مذهب المخالفين فلا يتوهم متوهم
انه اعتقاده انتهى قوله وعن غيره اشارة الى ما حكاه فى مفتاح الكرامة عن
حواشى الشهيد ره من العبارة التى هى عين عبارة جامع المقاصد قوله وعلل فى الغنية

اى لا يؤخذ لضرابه كراء فى غاية من الاقتران انه نهى عن عسب الفحل عسيب الفحل صح

قال الخليل بن احمد النحوى فى كتاب عين اللغة العسب طرف [illegible] وقال ابو ليلى العسب [illegible] الى ان قال [illegible] ماء الفحل فرسا كان او بعيرا الى ان قال عسيب الذنب اى عامته عظمه الذى فيه الشعر من النخل والعسيب [illegible] جريدة مستقيمة دقيقة يكشط خوصها وجمعه عسبان انتهى [illegible]

بطلان بيع ما فى اصلاب الفحول بالجهالة وعدم القدرة على التسليم لا يخفى ان حرمة البيع
ح تصير تشريعية والغرض من ذكر هذا الكلام بناء على ما فسرنا به العسيب استفادة من كلام العلامة ره
هو الاشارة الى جريان مثل هذه العلة فى العسيب ايضا وان عممنا ما فى جامع المقاصد من قوله
قبل استقرارها فى الرحم بالنسبة الى ما قبل التحرك كان مورد تعليل الغنية بعض افراد
العسيب ثم انه قال فى الغنية ولما ذكرناه من الشرطين نهى ايضا عن حبل الحبلة وهو نتاج
النتاج وعن بيع الملاقيح وهو ما فى بطون الامهات وعن بيع المضامين وهو ما فى اصلاب
الفحول لان ذلك مجهول غير مقدور على تسليمه انتهى واراد بالشرطين ما اشار اليه فى
ذيل العبارة لانه قال قبل العبارة المذكورة باسطر واشترطنا ان يكون المعقود عليه معلوما
لان العقد على المجهول باطل بلا خلاف لانه بيع الغرر الى ان قال واعتبرنا ان يكون
مقدورا على تسليمه تحفظا مما لا يمكن ذلك فيه كالسمك فى الماء والطير فى الهواء
فان ما هذا حاله لا يجوز بيعه بلا خلاف انتهى والظاهر انه اراد بثبوت الجهالة جهالة
عينها بحسب المقدار ويحتمل ان يكون مراده ما ذكره فى المصباح فى ذيل قوله ونهى عن عسيب
الفحل وهو على حذف مضاف والاصل عن كراء عسيب الفحل من قوله لان ثمرته المقصودة
منه غير معلومة فانه قد يلقح وقد لا يلقح فهو غرر انتهى ثم ان التعليل الذى حكاه عن
الغنية قد علل به فى التذكرة فى طى الشرط الخامس من شروط العوضين قال ره لا يجوز
بيع الملاقيح وهى ما فى بطون الامهات ولا المضامين وهى ما فى اصلاب الفحول الى ان قال
ولا نعرف خلافا بين العلماء فى فساد هذين البيعين للجهالة وعدم القدرة على التسليم
لان النبى ص نهى عن بيع الملاقيح والمضامين انتهى ولعل المصنف ره لم يعثر عليه حيث
استند الى التعليل واقتصر عليه قوله يحرم المعاوضة على الميتة واجزائها التى تحلها
الحيوة من ذى النفس السائلة اعلم ان ميتة هذا النوع من الحيوان على قسمين الاول ما كان

طاهر العين بحسب الاصل واشباه كثيرة ومنها الحية كما هو المنقول عن صاحب المطالع ع
وجماعة من القدماء وغيرهم اولهم الشيخ ره من مشاهدتهم ذبحها وسيلان دمها والمعروف
من مذهب الاصحاب عدم جواز التكسب بهذا القسم وباجزائه التى تحلها الحيوة وهذا
هو القدر المتيقن فيما اطلق فيه الميتة من معاقد الاجماعات والنصوص فى مقابل ما ليس له
نفس سائلة وهذا النوع يفرق فيه بين اجزاء الحيوان اذا كانت مما تحله الحيوة
وبين ما اذا كانت مما لا تحله فيجوز الانتفاع منها بالثانية دون الاولى ويترتب
عليه جواز التكسب بها والفارق هى الاخبار ففى الصادق ع عشرة اشياء من الميتة
ذكية القرن والحافر والعظم والسن والانفحة واللبن والشعر والصوف و
الريش والبيض وقد وقع تعليل الحكم فى الانفحة فى خبر آخر بانها ليس لها عروق
ولا فيها ولا فيها دم ولا لها عظم انما تخرج من بين فرث ودم الثانى ما كان نجس العين
قال بعض من تاخر ان هذا القسم لا فرق فى اجزائه بين ما كان مما تحله الحيوة وبين
ما كان مما لا تحله الحيوة لان الميتة عبارة عن مجموع الحيوان دون خصوص شئ من
الاجزاء فيجرى حكم الميتة فى النوعين كليهما فيجتمع فى النوع الثانى كالنوع الاول
عنوانان كونه ميتة وكونه نجسا لان النوع الثانى من نجس العين نجس كالنوع الاول
ويظهر اثر ذلك فيما لو كان للميتة حكم خاص مثل بطلان الصلاة باستصحاب شئ منه
نسيانا بخلاف النجس فتامل فان هذا مجرد فرض والا فليس عنوان الميتة على وجه
الخصوصية ما له حكم فى الصلوة والذى له فيها حكم انما هو اجزاء الحيوان الغير المأكول
اللحم قوله وعن رهن الخلاف الاجماع على عدم ملكيتها قد ذكر فى باب
الرهن من الخلاف ما نصه اذا كان الرهن شاة فماتت زال ملك الراهن عنها
وانفسخ الرهن اجماعا فان اخذ الراهن جلدها فدبغه لم يعد ملكه وقال الشافعى

يعود ملكه قولا واحدا وهل يعود الرهن على وجهين قال ابن خيران يعود الرهن وقال ابو
اسحق لا يعود دليلنا اجماع الفرقة على ان جلد الميتة لا يطهر بالدباغ واذا ثبت ذلك لم يعد
الملك اجماعا لان من خالف فى ذلك خالف فى طهارته ويدل عليه ايضا قوله تعالى حرمت عليكم
الميتة وذلك على عمومه انتهى ودعوى الاجماع وان وقعت فى مورد خاص الا ان من المعلوم
عدم الفصل بينه وبين غيره من اقسام الميتة ويؤيده الاستدلال بعموم الاية فى ذيل
الكلام قوله وخصوص عد ثمن الميتة من السحت فى رواية السكونى وغيرها
غيرها من الروايات ففى السكونى عن ابى عبد الله ع قال السحت ثمن الميتة وثمن الكلب
وثمن الخمر ومهر البغى والرشوة فى الحكم واجر الكاهن وعن محمد بن على بن الحسين قال قال ع
اجر الزانية سحت وثمن الكلب الذى ليس بكلب الصيد سحت وثمن الخمر سحت واجر
الكاهن سحت وثمن الميتة سحت الحديث وعن الصادق ع عن ابائه فى وصية النبى ص
لعلى ع قال يا على ع من السحت ثمن الميتة آه ورواية سماعة قال سئلته عن جلود
السباع اينتفع بها فقال اذا رميت وسميت فانتفع بجلده واما الميتة فلا
قوله ولذا قال فى الكفاية والحدائق ان الحكم لا يخلو عن اشكال قد ذكر بعض
من تاخر لاحتمال جواز البيع فى كلامهما وجوها الاصل والعمومات وخبر الصيقل وما
بمعناه من الخبر الاخر وان ما دل على المنع من بيع النجس نصا واجماعا ظاهر فى كون
المانع منه انما هو حرمة الانتفاع به لا مجرد النجاسة او مجرد كونه ميتة مثلا ولهذا اطبقوا
على جواز بيع الكافر وكلب الصيد معللين بحل الانتفاع به وان النجاسة غير مانعة منه وقد
اخذ هذا الوجه الاخير من كلام المصنف ره الذى ذكره فى ذيل قوله والانصاف ثم ان ذلك البعض
اورد على ما ذكر بان الجميع كالاجتهاد فى مقابلة النص والاجماع وان الرواية مع سندها
كما فى الرياض وغيرها ومع قرب حملها على التقية كما يومى اليه كونها مكاتبة قاصرة

سندا ودلالة فلا باس بطرحها ونسج على منواله بعض المعاصرين ثم ايد ما ذكره بان التدبر
فى كلامهم قد يفيد القطع بكون مقتضيها من الموانع ولا يلتفت الى ما قد يوهم خلاف ذلك
من بعض عبارات الخلاف والغنية ونحوهما مما هو فى مقابلة العامة والمجاراة معهم او لبنائهم
على حرمة الانتفاع بالنجس مطلقا فيكون داخلا فيما لا ينتفع به لا انه كان فى نفسه مانعا
لو فرض جواز الانتفاع به الا انه غير ثابت عندهم فلم يتعرضوا له فلاحظ وتامل انتهى
وانت خبير بانه لم يأت فى مقابلة كلام المصنف ره بما يتجه مقابلته به لان مجرد دعوى
القطع مما لا يثمر فى مقابل ما ذكره ووجهه الحاكى عنه قوله ويمكن ان يقال ان
مورد السؤال عمل السيوف وبيعها وشراؤها لا خصوص الغلاف مستقلا ولا
فى ضمن السيف على ان يكون جزء من الثمن فى مقابل عين الجلد لا يخفى عليك بعد الفرض
على وجه لا يخطر ببال غير المصنف ره خصوصا من كان فى عرض الناس من اهل الاسواق الذين
منهم السائل مضافا الى ان هذا خلاف ظاهر شرائها مقدما على بيعها فان الجلود هى التى
يشتريها ثم يبيعها والسيوف انما يعملها ومخالف لظاهر قوله ومسها بايدينا وثيابنا
فان الجلود هى التى يسئل عن مسها دون السيوف والضمائر كلها متطابقة فى الرجوع
الى شئ واحد قوله الا من حيث التقرير الغير الظاهر فى الرضا لانه من قبيل
السكوت الذى هو محل ساكت عن افادة مقصد من المقاصد لا يعد علم بانضمام
شرائط التقرير باسرها قوله نعم ذكر فى التذكرة شرط الانتفاع وحليته
بعد اشتراط الطهارة واستدل للطهارة بما دل على وجوب الاجتناب عن النجاسات
وحرمة الميتة قال فى التذكرة فى اول الفصل الرابع الذى عقده لبيان شرائط العوضين
فى البيع ما لفظه ويشترط فيها امور الاول الطهارة مسئلة يشترط فى المعقود عليه الطهارة
الاصلية فلا تضر النجاسة العارضة مع قبول التطهير ولو باع نجس العين كالخمر والميتة

والخنزير لم يصح اجماعا لقوله تع فاجتنبوه حرمت عليكم الميتة والاعيان لا يصح
تحريمها واقرب مجاز اليها جميع وجوه الانتفاع واعظمها البيع فكان حراما
ولقول جابر سمعت رسول الله ص وهو بمكة يقول ان الله ورسوله حرم بيع
الخمر والميتة والخنزير والاصنام ثم تعرض لمسائل كثيرة هى من فروع مقام
حتى انتهى المقال الى ان قال الشرط الثانى فى المنفعة مسئلة لا يجوز بيع ما لا
منفعة فيه فانه ليس مالا فلا يؤخذ فى مقابلته المال كالحبة والحبتين من الحنطة
ولا نظر الى ظهور الانتفاع اذا اضم اليها امثالها ولا الى انها قد توضع فى الفخ او تبذر
وللفرق بين زمان الرخص والغلاء او مع هذا فلا يجوز اخذ حبة من صبرة الغير
فان اخذت وجب الرد فان تلفت فلا ضمان لانه لا مالية لها وهذا كله للشافعى
ايضا وفى وجه اخر جواز بيعها وثبوت مثلها فى الذمة وليس بجيد الى ان قال وما
اسقط الشارع منفعته لا نفع له فيحرم بيعه كالات الملاهى مثل العود والزمر و
هياكل العبادة المبتدعة كالصليب والصنم والات القمار كالنرد والشطرنج ان كان
رضاضها لا يعد مالا وبه قال الشافعى وان عد مالا فالاقوى عندى الجواز مع زوال
الصفة المحرمة هذا كلامه ره فاستفاد المصنف ره من عد المنفعة شرطا ثانيا فى مقابل
اشتراط الطهارة ومن اعتباره فى المنفعة ان تكون محللة كما دل عليه قوله وما
اسقط الشارع منفعته لا نفع له ومن اعتباره فى المنفعة لا استدلال لاشتراط
الطهارة بما دل على وجوب الاجتناب عن النجاسات الذى هو مسوق لمجرد تحريم المباشرة
ان اشتراط الطهارة اجرواء اشتراط المنفعة وان انتفاء الاولى لا يوجب سلب كلية
عامة شانه ان تحصل منه فلا يكون حرمة بيع النجس مستندة الى انتفاء المنفعة
وهو خلاف ما قرره المصنف ره من ان حرمة بيع النجس انما هى من جهة كونه مسلوب المنفعة

وانه اذا ثبت له منفعة جاز بيعه لانتفاء المانع قوله والانصاف امكان ارجاع
الى ما ذكرنا فتامل ويؤيده انهم اطبقوا على بيع العبد الكافر وكلب الصيد وعلله
في التذكرة بحل الانتفاع اه ووجه الارجاع ان النسبة بين نجاسة الشيء و
انتفاء المنفعة فيه هي العموم من وجه فتجتمعان في الابوال النجسة مثلا وتفترق
الاولى عن الثانية في العبد الكافر وتنعكس في الحشرات المحكوم بطهارتها
فنقول ح ان العلامة لما اخر ذكر اشتراط المنفعة عن اشتراط الطهارة
اراد بذلك اعتبار اشتراط وجود المنفعة التي لم يرد انتفاؤها بنجاسة الشيء
ضرورة ان من الاشياء ما هو طاهر ومع ذلك لا منفعة له وان كان لو فرض
انه لو كان قد تقدم اشتراط المنفعة لم يكن وجه لذكر اشتراط الطهارة لاجل
افادة الاحتراز عن الاشياء التي انتفت منافعها من جهة النجاسة ضرورة ان
اشتراط المنفعة ح يكون مغنيا عن اشتراط الطهارة فيلزم ان يكون اشتراطها
لامر غير اشتراط كون الشيء ذا منفعة واراد باشتراط الطهارة الاحتراز عما
سلبت منفعته بسبب النجاسة لا عن كل نجس بدليل تعليله جواز بيع كلب الصيد
بحل الانتفاع ولا ينافيه التمسك باشتراط الطهارة بما دل على الامر بالاجتناب
عن النجاسة وتحريم الميتة لان ذلك يصح ان يكون لغرض افادة ان الشارع
اذا امر بالاجتناب عن شيء او حرم شيئا فقد اسقط منفعته عن درجة الاعتبار
ولم يدع المص اولا الا امكان الارجاع وان كان قد ابعد بعد ذلك بذكره تعليل
جواز بيع كلب الصيد بحل الانتفاع ونعم ما في التأييد ان امره بالتامل ليس
لتوهين ما ذكر بل للايماء بالتدبر فيه قوله ومما ذكرنا يظهر قوة
جواز بيع جلد الميتة لولا الاجماع اذا جوزنا الانتفاع به في الاستقاء

يظهر حكم جواز المعاوضة على لبن اليهودية المرضعة بان يجعل تمام الاجرة او بعضها
في مقابل اللبن فان نجاسته لا تمنع عن جواز المعاوضة عليه ومثله استيجار الفحل
للضراب المقصود منه الماء الذي حكموا بحرمة بيعه من جهة نجاسته ففي اللبن المذكور وماء
الفحل اشكال من جهة نجاستهما وقد نصوا على ان استيجار اليهودية للارضاع مكروه
وان اجرة فحل الضراب كذلك فيتوجه السؤال ح بانه كيف جاز ذلك مع عدم صحة
بيع شيء منهما لكونه نجسا والمقصود من الاستيجار ليس الا ذلك المحكوم بنجاسته الممنوع
من بيعه واستراح من ذهب الى ان الدخول من الباطن الى الباطن ليس موجبا للنجاسة
فيبقى على الطهارة الثابتة له كما عرفت الاشارة اليه من صاحب مفتاح الكرامة ره
في مسئلة حرمة بيع المني ومثله صاحب الجواهر ره حيث قال في باب الرضاع عند قول المحقق
ولا تسترضع الكافرة بعد استفادة الجواز مع الكراهة من الادلة وذكر خبر يدل على
منعها من شرب الخمر حال ارضاعها للولد فلا يقدح نجاسة اللبن ح انتهى وهو لا
يلائم كون الوجه في عدم القدح الا انه ذكر بعض مشايخنا انه سمع منه شفاها في مجلس البحث
ان لبن الكافرة انما ينجس بعد خروجه واما مع دخوله من الباطن الى الباطن كما عليه الحال
عند رضاع الطفل فلا يتصف بالنجاسة فلا ضير ح ويشكل الامر على من يقول بان
الدخول من الباطن بمنزلة الخروج في الاتصاف بالنجاسة كالمص ره فيلزمه ان
يقول ببطلان الاجارة ضرورة ان المقصود منها انما هو منفعة العين المستاجرة
فهي التي وقع المعاوضة عليها وليست الا من قبيل الاعيان النجسة فتقصى ره عن
الاشكال المذكور بان نجاسته لا تمنع من جواز المعاوضة عليه واورد عليه
بعض مشايخنا بالمنع من ذلك نظرا الى ان النجاسة عنوان غير عنوان حرمة
الانتفاع الا انه قد يتفق اجتماعهما واقول الباعث له على هذا الايراد عدم التدبر

في كلام المص ره وما استشهد به من جواز بيع العبد الكافر وكلب الصيد ونحو ذلك
فتدبر ثم لا يتوهم ان الاجارة لا تصح مع تلف العين وانما تقع على ما هو من
قبيل المنافع المحضة لان ذلك كلام من جهة اخرى والمفروض ان في الشرع
موارد خاصة لم يجر عليها الشارع حكم الاجارة فامضاها مع تحقق تلف العين
فيها وان شئت توضيح الحال قلنا قد حكي عن المص ره في بعض اجاباته انه التزم
بثبوت استيجار المرضعة للارضاع بالنص والاجماع وبانه يجب تعيين المرتضع بما
يرفع الجهالة بل المرضعة بل محل الارضاع على ما قيل واستند في ذلك الى ان العقد
المذكور لما كان مخالفا للقواعد بسبب تركبه من نقل العين والمنفعة لا بد من
الاقتصار فيه على القدر المعهود من الشرع ومن هنا اقتصر بعضهم في تصحيحه على
النص والاجماع بعد العجز عن تطبيقه على القاعدة الا ان منهم من جعله منطبقا
عليها وهو الاقوى وبيان ذلك انه لا اشكال في ان البيع تمليك العين والاجارة
تمليك المنفعة وان الواجب في كل منهما وجود ما اشترط فيهما من بلوغ المتعاقدين
وكمالهما ومعلومية العوضين ومملوكيتهما وغير ذلك مما قضت الادلة بوجوبه
فيهما واما العقد المشتمل على تمليكهما معا كالعقد المذكور واستيجار البئر
للاستقاء والحمام لاستعمال مائه واتلاف قدر من مائه والفحل للضراب
والاكتحال لذر الكحل في العين والصباغ للصبغ والكاتب للكتابة والخياط للخياطة
مع كون المداد والخيوط من مال الاجير دون المستاجر والمنحة للحلب واشباه ذلك
من الاجارات المشتملة على نقل العين والمنفعة فان بنينا على انحلاله الى عقدين
بيع بالنسبة الى تمليك العين واجارة بالاضافة الى نقل المنفعة نظير قولك
بعتك الدار واجرتك العبد للخدمة سنة بعشرة دراهم فلا اشكال في صحته ووجوب

احراز شرائط كل من العقدين وان احتيج معه الى التقسيط وان لم نقل بالانحلال
ففي وجوب احراز شرائطهما نظر اذ قد يقال ان العقد في هذه المواضع نوع خاص متداول
في العرف والعادة وقد دلت الادلة على امضائه في الشرع فلا يجب اندراجه تحت احد العقدين
حتى يعتبر فيه ما يعتبر فيهما ودعوى حصر المعاوضات الشرعية في العناوين المعروفة
مما لا تفي به حجة واضحة كما يشهد بهذه الدعوى صحة الاباحة بالعوض مع خروجها
عنها لكن الانصاف وجوب اعتبار شرائط العقدين في العقد المذكور ضرورة ان مقتضى
حدها كعموم ادلتهما صدق عنوانيهما عليه اذ لم يؤخذ انتفاء احدهما في صدق الاخر في حديهما
بل لا وجه لاخذ ذلك بعد فرض صدقهما عليه وكونه من مصاديقهما بل قضية اعتبارهم
جملة من الشروط المحصورة فيهما خروج المعاوضة الفاقدة لها عن حقيقتهما او بطلانها
بل لا يعقل الخروج عن المعاوضات المعروفة واما الاباحة بالعوض فان لم يكن فيها تمليك
فلا تم افادتها الازيد من رفع الحظر والا فهو بيع وصح في التعبير عنه بالاباحة او هبة معوضة
لكن نظير تحقق البيع بلفظ القبالة ومن هنا صح ان يقال على تقدير كونه معاوضة
غير مندرجة تحت المعاوضات بعدم صحتها نظرا الى فقد ما ينهض لكفاية لفظ الاجارة
الموضوعة لنقل المنافع في الاعيان بل هو مناقض لمعناها الحقيقي وارادة مجرد التمليك
الجامع بين تمليك العين والمنفعة غير مجدية وارادتهما معا من اللفظ الواحد غير صحيحة
فعموما البيع والاجارة غير كافية في صحة الاجارة المذكورة نعم لو كان احدهما مقصودا
بالتبع لم يجب احراز شرائطه كما في الارضاع وضراب الفحل على ما ستذكره هذا هو الكلام
من حيث الكبرى واما تشخيص ان المواضع المذكورة المشتملة على مفاد كلا العقدين من اي
قبيل فمجمل القول فيه انها ليست من قبيل ما اشتمل على العقدين اعني الاجارة والبيع لان
فيها على ما في جامع المقاصد انما وقعت على العمل المقيد بالعين لا على العمل والعين معا

وبمجرد نفاقة الاجرة قلنا وكثرا ما هو اعم من اخذ العين على وجه الجزئية والانتقال الى
النفسية غاية ما هناك ان العين ان لم تكن مملوكة كالنطفة في ضراب الفحل و
اللبن في الارضاع ان قلنا بكونه من الخبائث فلا اشكال اذ لا تمليك الا بالنسبة
الا العين لان العقد على هذا وقع على ايصال النطفة الى الرحم واللبن الى المعدة
وكون الايصال المذكور هو الغرض الاصلي لا ينفي وقوعه على تمليك النطفة واللبن بعوض
علم مقابلتهما بالمال وان كانت مملوكة ففي مثل اللبن على تقدير ملكيته نلتزم ببقائه
في ملك مالكه واما في مثل الخيوط والمداد والصبغ والكحل ونحوها فان كان هناك عادة
خارجية تقتضي بكونها على المستاجر او الاجير كما في صورة الاشتراط والا فيكون انتقالها
الى ملك المستاجر كالانتقال بمقتضى الشروط السايغة في المعاوضات الشرعية والوجه
في ذلك ان اتلاف العين في مثل ذلك مقدمة للعمل الواجب الذي وقع عليه الاجارة فيكون
انتقالها الى ملك المستاجر بمقتضى نفس ذلك العقد المقتضي عرفا لاتلافها
هذا واما فيما يفتقر الى الشرط الخارجي كالجص والآجر في استيجار البناء فيحكم
فيه بالدخول مع الشرط المذكور وبعدمه مع عدمه انتهى ما حكي عنه وفيه تامل
من وجهين احدهما ان ما حكم به من فساد المعاملة المذكورة على تقدير خروجها
عن المعاوضات المعهودة المتعارفة من جهة عدم صحة استعمال لفظ الاجارة الموضوع
لنقل المنافع انما يتم لو وقعت بلفظ الاجارة وليس ذلك بمعهود في غالب الموارد اذ
لم نتكلم وقوعها به اصلا وراسا وانما يوقعونها بالمقاولة المتعارفة او بمجرد
الفعل كما في دخول الحمام وثانيهما ان التفصيل بين اللبن ومثل الخيوط بالحكم
ببقاء الاول على ملك مالكه دون الثاني لا نعرف له وجها بل اللازم اجراء حكم الثاني
على الاول ايضا قوله وان كان مشتبها بالميتة لم يجز بيعه لانه لا ينتفع

بم

به منفعة محللة بناء على وجوب الاجتناب عن كلا المشتبهين فهو في حكم
الميتة من حيث الانتفاع فاكل المال بازائه اكل المال بالباطل كما ان اكل كل من
المشتبهين في حكم اكل الميتة لا يخفى ان هذا الحكم مبني على القول بوجوب الاجتناب
عن كلا المشتبهين كما صرح به المصنف واما على القول بجواز مباشرة المشتبه
بالمحصور اما مطلقا كما هو احتمال في كلام الفاضل القمي ره وحكى القول به عن
ظاهر بعض او مع ابقاء ما يحتمل وجود الحرام بوجوده فقد يقال ان الحكم هو
جواز بيعه اما مطلقا او مع ابقاء ما يحتمل وجود الحرام في ضمنه بان يبيع واحدا
ويبقي الآخر فيما لو كانت الشبهة ذات طرفين وعلى قياسه فيما زاد على ذلك
وقد يقال انا ان اخترنا القول بجواز مباشرة المشتبه بالمحصور مع لزوم ابقاء ما
هو بقدر الحرام او النجس لم يكن لجواز بيعه وجه لان جواز بيعه ليس على حد طهارته
لانه بعد تعارض استصحاب عدم تنجس كل منهما باستصحاب عدم تنجس الآخر
يقول على اصالة الطهارة التي حكمها جواز الملاقات والمباشرة وهذا بخلاف مقام
البيع فانه لا بد من احراز كون المبيع ملكا وكونه مما يصح بيعه فاذا تعارض الاصلان
لم يبق هناك اصل يعول عليه في كون المبيع ملكا وكونه مما يصح بيعه لان اصالة
الطهارة لا تفيد كونه ملكا ضرورة انه لا ملازمة بين الطهارة وبين كونه ملكا
الا ترى انه قد يكون الشيء طاهرا ولا يكون ملكا للانسان وان كان في خصوص المورد
يكون على تقدير كونه طاهرا يستلزم الملكية الا ان العبرة بمؤدى الاصل على الوجه الكلي
ولا عبرة بخصوص المقام فتامل وان اخترنا القول بجواز مباشرة المشتبه بالمحصور
مطلقا حتى المحتمل الاخير فح يبنى الامر على ان حرمة البيع هل تترتب على عنوان خاص
كالعذرة مثلا ام تترتب على النجاسة فاذا دار بيعه كما دار عليه قوله او شيء من وجوه

النجس فعلى الاول لا يجوز البيع لان اصالة الطهارة لا مساس لها بعنوان العذرة ولا
عدمها فلا تحرز شيئا منهما ولا بد في الحكم بشيء من جواز البيع وعدم جوازه من احراز شيء
من العنوانين اللذين تترتب على واحد منهما احد الحكمين وعلى الآخر الحكم الآخر وعلى الثاني
يجوز البيع لان المفروض ان حرمته انما تترتب على عنوان كون المبيع نجسا وقد قامت اصالة
الطهارة برفع العنوان الذي هو مناط الحرمة فيتحقق الجواز فان قلت هذا التفصيل
بعينه يجري على الفرض السابق ايضا وهو ما لو قلنا بوجوب ابقاء ما هو بقدر الحرام او
النجس في الشبهة المحصورة فما وجه الفرق بين حكميهما حيث حكم هناك بعدم صحة جواز
البيع بقول مطلق وههنا بنيت على التفصيل فالجواب ان الفرق هو انه ليس
ههنا حكم بوجوب الاجتناب اصلا فيبنى على اصالة الطهارة في جميع اطراف الشبهة
لجريانها فيها باسرها بخلافه هناك فان القائل به يلتزم بوجوب الاجتناب في الجملة
وجواز الارتكاب في الجملة ولا يتاتى من اصالة الطهارة تعيين خصوص احدها
للحكم عليه بها اذ لا مرجح لاحدهما على الآخر في اجراء الاصل فيه والحكم بطهارته
وبعبارة اخرى اصالة الطهارة في كل منهما معارضة بها من الآخر بعد العلم الاجمالي و
صلاحية الآخر لاجراء اصالة الطهارة بدلا عن الاول وهذا الجواب قد اجاب به بعض
من تاخر في دفع السؤال المذكور ولكنه لا يلايم تعليل حرمة البيع وعدم احراز كون
المبيع ملكا بالاصل بانه لا ملازمة بين الطهارة وبين كونه ملكا بل كان اللازم تقريره
بان اصالة الطهارة غير صالحة لتعيين شيء منهما واذ قد عرفت ذلك فلنرجع الى
تفصيل ما افاده المصنف على وجه يفيد الخبرة باطراف المسئلة فنقول قال
في الدروس اذا اختلط المذكى بالميتة ولا طريق الى تمييزه لم يحل اكله وفي جواز
بيعه على مستحل الميتة قولان فالجواز قول النهاية لصحيحة الحلبي عن الصادق ع

المنع

المنع ظاهر القاضي وفتوى ابن ادريس قال الفاضل هذا ليس ببيع حقيقة وانما هو استنقاذ
مال الكافر برضاه ويشكل بان ماله محترم اذا كان ذميا الا على الوجه الشرعي ومن ثم حرم
الربا معه وقال المحقق ره ربما كان حسنا اذا قصد بيع الذكي فحسب وتبعه الفاضل و
يشكل بجهالته وعدم امكان تسليمه متميزا ولو وجد لحما مطروحا لا يعلم فالمشهور
ويكاد يكون اجماعا انه يطرح على النار فان انقبض فهو ذكي وان انبسط فهو ميت
وتوقف فيه الفاضلان والعمل بالمشهور ويمكن اعتبار المختلط بذلك الا ان الاصحاب
والاخبار اهملت ذلك انتهى ويستفاد منه وجوه احدها الجواز مطلقا بمعنى جواز
بيعه على مستحل الميتة وحرمة اكله على المسلم وهو المحكي عن الشيخ ره في النهاية والوسيلة
والجامع وثانيها المنع مطلقا والقائل به ابن ادريس ره والقاضي على ما استظهره
منه وحكى عنه ايضا ان الاحوط تركه ولعل الشهيد ره استظهر المنع من هذه العبارة
ثالثها التفصيل بانه ان قصد بيع المذكى وحده كان صحيحا والا فلا وهو
الذي استحسنه المحقق ره في كتاب الاطعمة والاشربة من الشرايع والعلامة ره في الارشاد
ورابعها الرجوع الى الروايات الواردة في اللحم الذي لم يعلم انه ذكي او ميت فعن
ابي عبد الله ع في رجل دخل قرية فاصاب بها لحما لم يدر اذكي هو ام ميت فقال
فاطرحه على النار فكل ما انقبض فهو ذكي وكل ما انبسط فهو ميت وعن محمد بن
علي بن الحسين قال قال الصادق ع لا تاكل الجري الى ان قال واذا وجدت لحما
لم تعلم اذكي هو ام ميتة فالق قطعة منه على النار فان انقبض فهو ذكي وان
استرخى على النار فهو ميتة ومثلها ثالثة رواها الشيخ ره وافتى بمضمونها
الشهيد ره بلا دعوى عليه الشهرة وبلوغ مرتبة تكاد تصير اجماعا فاحتمل ره
ان يعمل في المختلط ايضا بمقتضاها لكنه قال ان الاصحاب اهملوا ذلك هناك حيث

اخذوا مذهب غيرهم والاخبار اهملت ذلك حيث وردت في غير المورد لانها انما وردت في اللحم المجهول الحال الذي جهل ابتداءً بخلاف هذا المورد فانه مقرون بالعلم بان احدهما ميتة والاخر مذكى غاية ما في الباب ان العلم الاجمالي لا يقتضي حجية القول الاول والاصل وتحقق المنفعة فيه بالنسبة اليه وصحيحة الحلبي قال سمعت ابا عبد الله ع يقول اذا اختلط المذكى بالميتة باعه ممن يستحل الميتة واكل ثمنه وحسنة الحلبي كما قال المحقق الاردبيلي ره ايضا انه سئل عن رجل كان له غنم وبقر وكان يدرك الذكي منها فيعزله ويعزل الميتة ثم ان الميتة والذكي اختلطا كيف يصنع به قال يبيعه ممن يستحل الميتة ويأكل ثمنه فانه لا بأس قال في الوسائل وروى علي بن جعفر في كتابه عن اخيه موسى بن جعفر ع مثله حجة القول الثاني وجوه الاول ان الميتة الواقعية موجودة في المقام فيشملها ما دل على المنع من بيع الميتة فيجب الاجتناب عنه ولا يحصل الا بالاجتناب عن الكل الثاني ان الاجتناب عن الميتة في جميع استعمالاتها والانتفاع بها واجب عند الاشتباه والاختلاط فلا يبقى لها منفعة محللة وما لا منفعة له محللة يحرم التكسب به لان الله اذا حرم شيئا حرم ثمنه الثالث ان جملة من الاخبار دلت على انه عند دوران الامر بين الحلال والحرام يغلب جانب الحرام مثل قوله ع ما اجتمع الحلال والحرام الا غلب الحرام الحلال وغيره من الاخبار والقائل بجواز البيع هنا يلتزم بتغليب جانب الحلال وهو خلاف مقتضى الاخبار الرابع ما حكي من الاستدلال لبعض القائلين بالمنع وهو ان المختلط بالميتة بحكم الميتة في الاكل فكذا في البيع وتوجيهه انه في الحقيقة تمسك بتنقيح المناط القطعي ضرورة ان المناط هو وجود الحرام على وجه يجب الاجتناب عنه وهو كونه غير محصور

ويمكن ارجاعه الى الوجه الثاني الخامس ان تجويز الاقدام على المباشرة في مثل ذلك يؤدي الى تفويت غرض الشارع من التحريم لانه اذا صار الاختلاط سببا لجواز المباشرة وترتيب احكام المباح صح التوصل الى المحرمات بخلطها بالمباحات بحيث لا تتميز عند المباشرة كخلط مال الربا بمال الغير وخلط الاناء الذي فيه الماء بالاناء الذي فيه الخمر وجعل زوجته مشتبهة بالاجنبية والمباشرة في حال الاشتباه وذلك تفويت غرض الشارع من الحلال والحرام والطاهر والنجس السادس ان بيعه اعانة على الاثم بناء على كون الكفار مكلفين بالفروع كما هو المذهب السابع ان المروي عن امير المؤمنين ع انه يرمي بهما جميعا حجة القول الثالث تطبيق نصوص الجواز على القاعدة ودفع المانع من حرمة الانتفاع بالميتة استنادا الى ان الله اذا حرم شيئا حرم ثمنه وغيره ولكن اورد عليه بوجوه حكي كثير منها عن الك الاول ان ذلك تقييد للنص بلا دليل على التقييد به لكن هذا الوجه لا يخلو من نظر لانه يمكن دعوى ان ما دل على عدم جواز بيع الميتة دليل على التقييد الثاني ان مجرد قصد البايع الى بيع المذكى وحده لا يفيد مع فرض كون المشتري ممن يستحل الميتة ويقصد الى شرائهما جميعا فعلى ما ذكره يفسد البيع من جهة عدم تطابق قصدي المتبايعين وتطابقهما مما يعتبر في البيع بغير اشكال الثالث انه مع عدم التمييز يكون المبيع مجهولا ولا يمكن اقباضه فلا يصح بيعه منفردا الرابع انه قد يأخذ البايع اكثر من ثمن المذكى اذا باع الاثنين ظاهرا فيسري الجهل الى الثمن الخامس انه لا بد في صحة البيع من تعيين المبيع وهو هنا ليس بمتعين فلو

فرض ان احد المختلطين بقر والاخر شاة والمفروض انه لا علم بكون المذكى هو البقر او الشاة وقد قصد بيع المذكى لزم عدم تعين المبيع وتحقق الغرر والجهالة وذلك موجب لفساد البيع والفرق بين هذا الوجه وبين الوجه الثالث هو ان المناط هناك عدم اقباضه منفردا وهنا نفس عدم تعين المبيع المستلزم للغرر والجهالة الملزمين لفساد البيع السادس انه بعد فرض كون المبيع هو الحيوان المذبوح بصيرة قبيل ما يلزم اعتباره جزافا فاسد السابع انه اذا فرض ان البيع هو انما وقع على المذكى وحده فالتقييد بكون البيع على من يستحل الميتة لا وجه له لكونه مانعا من هذا الحمل لانه اذا فرض ان المقصود بالبيع انما هو المذكى كان اللازم جواز بيعه على من لا يستحل الميتة ايضا وتقريب هذا الايراد على هذا الوجه ولعله تقريره بان المستحل في الحكم الذي هو عدم جواز الانتفاع المقتضي لعدم صحة البيع من غير المستحل لان الاصح مخاطبة الكفار بالفروع وجه الا ولوية ان ما بيناه ايراد على تقييد من قيد بالمستحل وتفصيل بينه وبين غيره وما ذكره هذا المقرر ايراد على نفي الاخبار مدفوع بكونه اجتهادا في مقابلة النص فتدبر وقد اشار الى بعض ما ذكرناه المحقق الورع الاردبيلي ره فقال لما كان يعني جواز البيع خلاف ما تقرر عندهم من عدم جواز التصرف في الميتة وعدم اباحة اكل ثمنها ذكروا انه يقصد بيع المذكى لا الميتة وفيه ايضا اشكال من جهة لزوم صحة بيع المجهول وهم لا يجوزونه ومن جهة انه قد يأخذ اكثر من ثمن المذكى فانه يبيع الاثنين ظاهرا ومن جهة انه يقصد بيع الواحد والمشتري الكل وانه لو كان مع قصد ذلك يصح البيع لصح بيعه من غير المستحل

ايضا ومع ذلك انه ما يحل له ان ينتفع به فلا يجوز البيع عليه فتامل انتهى ثم ان العلامة ره في المختلف على ما حكي عنه لما راى ان الروايتين المذكورتين لجواز البيع على المستحل لا تنطبقان على القاعدة تاولهما بانه ليس بيعا بل استنقاذ مال الكافر برضاه وقال المحقق الاردبيلي ره في شرح الارشاد بعد نقل ما عن المختلف وهو جيد لكن ينبغي تخصيص الحكم بمن يحل ماله من الكافر الحربي لغير المأمون لا الذمي ولا المأمون ولا المنتمي للاسلام وكأنه مقصوده وترك للظهور ولكن حمل الروايتين على ذلك لا يخلو من بعد وكذا اعتبار الاصحاب وانه لا يحتاج الى قولهم فيقصد بيع المذكى وهو ظاهر فالظاهر انه بيع حقيقي مع العمل بهما والا ينبغي ان يبقى بالاستثناء من عدم جواز بيع المجهول لو سلم خصوصا اذا كان المشتري يشتري المعلوم ولم يكن عنده مجهولا فان دعلة الغرر ولا شك في علمه منهما معا وهو ظاهر وكذا عن الغرر بقصد احدهما وقصد المشتري اياهما ولكن ينبغي ان لا يبيع بالاكثر من ثمن المذكى وحمل الخبرين على هذا وان كان بعيدا ويخص عدم الانتفاع بالميتة وعدم جواز اكل ثمنه الا في هذه الصورة وكذا تسليط الكافر على اكل الميتة للنص والشهرة ومن لم يعمل بالخبر الواحد مثل ابن ادريس ره يطرحهما ولم يجوز بيعه انتهى وقد ذكرنا كلامه ره لاشتماله على فوايد منها مصير الى خلاف العلامة ره حيث حكم بانه على تقدير العمل بالخبرين بيع حقيقي ومنها دعوى الشهرة على مضمون الخبرين هذا وارد وتعقب بعض من تأخر على ما حكي عن العلامة ره اولا بما اورده بعضهم عليه من ان ذلك مناف لاصل الحقيقة مخالف لظاهر الخبرين فان المذكور فيهما انما هو البيع اي هو من الاستنقاذ وثانيا بان المقصود من الاستنقاذ

ان كان ماهو بوضى الكافر كما هو مقتضى تقييد فيما نقل عنه ره من كلامه
فرضاه لم يتعلق الا ببذل المال فى مقابل المذكى والميتة جميعا ومعلوم ان رضا
ببذل العوض فى مقابل الميتة لا يجعل العوض مباحا لكون المعاوضة غير مشروعة
وان كان ماليس برضى الكافر فهو مع كونه منافيا التقييد يتجه عليه انه لا يخلو
اما ان يكون الكافر ذميا واما ان يكون حربيا فلا ولا لا يجوز المعاملة
معه الا على الوجه الذى يعامل به مع المسلمين فلا يجوز استنقاذ امواله الا بالمعاملة
المشروعة فيما بين المسلمين مضافا الى انه ليس فى اهل الذمة الذين يستحلون
الميتة الى حد مالم يذبح على وجه مشروع عندنا من يشترى من المسلمين ذبايحهم
حتى يباع عليهم ولهذا ورد فى بعض الاخبار تعبير من يجوز الاكل من
ذبايح اهل الكتاب بانهم اذا لم يجوزوا الاكل من ذبايحهم فكيف تلتزمون
انتم بالاكل من ذبايحهم والثانى لم يكن موجودا من زمان صدور
الاخبار ومكانه فانها صدرت عن الصادق عم فى الكوفة ولم يكن فى ذلك
الوقت فى تلك الحدود كافر حربى بل كلهم كانوا مسلمين او اهل ذمة
ومن كان من اهل الحرب يدخل فى بلاد الاسلام فانما كان يدخل بعنوان
الامان فيرتفع عنه حكم الحربى ولم يعهد نقل المذكى والميتة الى البلاد
البعيدة الا ان يراد بمستحل الميتة خصوص الكافر المعاهد الذى ليس من
اهل الكتاب ولم المحارب لم يلتزم بالذمة لكنه معاهد لاهل الاسلام فى
رفع العدو اذا اقبل اليهم فانه لا يجرى عليه احكام اهل الذمة او يراد به العامة
القائلون بطهارة جلد الميتة بالدباغة فيباع الجلد ويدفع اليهم الميتة
تماما بالتبع فتحصل مما ذكرنا انه لا وجه لتاويل الخبرين بل لا بد اما من الفتوى

بهما واما من طرحهما لكن الفتوى بهما مما لا وجه له اذ هما مع انهما لا مورد لهما
مخالفان للكتاب والسنة القطعية حيث دفع النهى فيهما عن الميتة والانتفاع
بها فيلزم طرحهما وترك العمل بهما هذا محصل ما ذكره وجعل هذا
البيان تفسير الما حكاه عن الشيخ الفقيه المحقق جعفر كاشف الغطاء ره فى شرحه على
القواعد ان الخبرين مسوقان للتعجيز وانت خبير بما فيه اما اولا
فلان مراد العلامة ره من التقييد بالرضا افادة مجرد كون دفع المال
بالرضا فى مقابل اخذه منه قهرا وليس مراده ره خصوص الرضا بالمعاملة فلا يتجه
الايراد عليه بانه رضى بدفع المال فى مقابل الميتة واما ثانيا فلان ما ذكره
من انه ليس فى اهل الذمة من يشترى من المسلمين ذبايحهم يكذبه الوقوع
الخارجى فان امة المسيح عم قد رايناهم ياكلون ذبايح المسلمين ويشترون
منهم نعم اليهود لا يستحلون ذبايح غير اهل ملتهم والخبر الذى اشار اليه
ناظر اليهم واما ثالثا فلان ما ذكره من ان الثانى لم يكن موجودا
فى زمان صدور الاخبار ومكانه يتجه عليه ان عدم الوجود فى ذلك الزمان
وذلك المكان مما لا مدخل له فى دفع الحكم المدلول عليه بالخبرين لان
مؤديهما هو ان حكم الله سبحانه هو جواز بيع المذكى والميتة من المستحل
وهذا يصح فى صورة تحقق مستحل يجوز بيعه عليه فى مكان من الامكنة
فى زمان من الازمنة بل يصح مع عدم وقوع مصداق خارجى اصلا لان
الجواز يدور مدار الامكان وليس حكما طلبيا حتى يلزم التكليف بغير المقدور
واما رابعا فلان التخصيص بالمعاهد مما لا وجه له فانه مبنى على ما
ذكره من انتفاء الحربى فى ذلك الزمان وذلك المكان الذى صدر فيهما

الاخبار واحتمال التخصيص بالعامة ابعد لاشتماله مع ما ذكر على البعد من اللفظ فانهم
لا يقال عليهم انهم مستحلون للميتة مضافا الى ان بيع الجلد لا يقال عليه بيع
الميتة واما خامسا فلان قطعية الكتاب والسنة انما هى بحسب الصدور دون
الدلالة لكون ما تضمن منهما حكم الميتة مطلقات او عمومات ومخالفة الخبرين لهما انما
هى بحسب الصدور بالاطلاق والتقييد او العموم والخصوص فنحكم بالعمل بهما فى مقابل
العمومات المذكورة وغيرها من كل ما خالفهما من القواعد التى اشار الى جملة منها المحقق
المذكور ره فى طى كلامه ونلتزم بان مضمونهما حكم تعبدى ثبت فى مقابل العمومات
على خلاف القواعد لكون احدهما صحيحا والاخر حسنا وقد عمل بمضمونهما الشيخ
وابن حمزة وابن سعيد ووافقهم صاحب الجواهر ره وصاحب المستند ره و
حكى عن المحدث الكاشانى ره وهو الاقوى اذ لا مجال لطرح اخبار اهل البيت عم بغير
موهن قال فى الجواهر وبالجملة فالمتجه العمل بالخبرين الجامعين لشرائط الحجية
خصوصا بعد الشهرة المحكية فى مجمع البرهان وابن ادريس ره طرحهما على اصله
انتهى وفى المستند ثم ان ما دل عليه الصحيحان من جواز البيع لمستحلى الميتة
مذهب جماعة منهم الشيخ ره فى النهاية وابن حمزة وهو الاقوى للصحيحين
المذكورين المخصصين للاخبار المانعة عن الانتفاع بالميتة مطلقا وعن بيعها
لا خصيتهما المطلقة منها من وجوه انتهى ومما ذكرنا من كون الحكم تعبديا
مخصوصا بمورده يعلم انه لا يجرى مثله عند اشتباه الخل والخمر وكذا فى غيرهما
من الموارد فتدبر فان قلت كيف يجوز لك الحكم بجواز البيع مع انك
تقول بوجوب الاجتناب عن الشبهة المحصورة والدليل العقلى القائم بوجوب
الاجتناب قائم هنا وهو وجود الحرام الواقعى بين المشتبهين فلا بد من ترك البيع بالنسبة

بل قد عرفت دعوى شهرة العمل بهما فى كلام المحقق المذكور ره منه رحمه الله

الى الجميع من باب المقدمة قلت الفرق بين هذا المقام وبين الشبهة المحصورة
المتعارفة كالانائين المشتبه طاهرهما بالنجس واضح لان ادلة الاجتناب عن النجس
او المحرم الواقعى قائمة هناك بخلاف ما نحن فيه اذ لم يرد هناك ما يوجب رفع اليد عن
الواقع بالنسبة الى هذا الاثر وبعبارة اخرى ترتب جواز البيع على المستحل على مجرد الاشتباه
الواقع فى مورد الخبرين المذكورين فلو كان هناك ايضا كاشف عن ترتيب اثر
عن المشتبه ورفع اليد عن الواقع لقلنا به وبالجملة لما لم يرد من الشارع دليل على رفع
اليد عن الواقع لزم الاحتياط فى تحصيل البراءة عن الحكم الواقعى المعلوم ولو اجمالا
فاذا ورد دليل على رفع اليد عنه لزمنا الاخذ به ومما حررنا لك فى تحقيق المسئلة
تعرف ان ادلة المنع غير ناهضة به فى خصوص هذا المورد وانه يستفاد من
الخبرين وجوب الاجتناب عن جميع انواع التصرف فيهما حتى البيع على غير مستحل
الميتة وانه يجوز بيعه على مستحل الميتة وذلك لكونه عم فى مقام البيان فعلم ان ليس
الا البيع على المستحل فيفيد الحصر خصوصا فى الحسنة المسبوقة بالسؤال بانه
كيف يصنع به فاجاب عم بانه يبيعه ممن يستحل الميتة وياكل ثمنه ولا باس به وبهذا
البيان يندفع تردد المحقق الاردبيلى ره فى دلالتهما على وجوب الاجتناب وعدمها
هذا لو بقى الكلام على ما ذكره الشهيد ره من احتمال الرجوع الى رواية الانقباض و
الانبساط ويقع الكلام هنا فى مقامين الاول كون اصل الامارة والعلامة
ثابتة من الشرع فى حد ذاته فقول لح قد عرفت ورود الرواية وان الشهيد
ره قال فى شرح الارشاد ان العمل بمضمونها كاد يكون اجماعا بل عن الشهيد الثانى انه نفى
عن اجماعيته البعد فى مقام موافقة ابن ادريس ره الذى لا يعمل بالاحاد
عليه وعن الغنية وبعض اخر الاجماع عليه لكن استشكل المحقق الاردبيلى ره

بخلاف هذا المقام فان ترخيص الشارع فى البيع على مستحل الميتة يكشف عن انه رفع اليد عن الواقع صح

في العمل بالرواية لضعفها بوقف اسمعيل بن عمر واشتراك شعيب والاجماع
منقول بل رده بعضهم على مدعيه الا انا نقول ان ماهو كالقدر المتيقن
في هذا المقام يكفينا وهو وجود رواية مجبورة بعمل الاكثر ولا حاجة بنا
الى ازيد من ذلك وان زاد بعضهم كصاحب جواهر التنبيه ان السند صحيح
اجمعت العصابة على تصحيح ما يصح عنه وكصاحب الجواهر حيث جعل
ضعف خبر شعيب منجبرا برواية البزنطي الذي هو من اصحاب الاجماع وبوضح
ما ذكرناه ما في غاية المراد حيث نقل فتوى الجماعة بها كابن بابويه والشيخ
وابي الصلاح وابن زهرة وابن ادريس وقطب الدين الكيدري ونجيب
الدين بن سعيد صاحب كتاب الرحمة والمحقق في النافع وذكر انه احتج
عليه بعضهم بالاجماع ايضا وانه غير بعيد ثم ذكر الرواية ثم قال وهذه وان
كان في بعض رجالها كلام الا ان عمل الكافة يؤيدها ولا اعلم احدا
خالف فيها الا ان المحقق في الشرايع والامام المصري اوردها بلفظ
قيل مشعرا بالضعف انتهى ولم ينسب الخلاف ممن عداها الا الى الايضاح والتنقيح
والصيمري وابن الهيثم والمحقق الثاني في حاشية الارشاد والروضة لكن مع ذلك
كله لا يخلو المقام من اشكال لان خبر شعيب قد اشتمل على السؤال عن حال اللحم المطروح
في القرية الذي لم يعلم حاله من جهة انه ذكي او ميت ومعلوم ان التكلم انما هو
بلسان المتشرعة حيث يسمون ما عدا المذكى ميتة ولو انتفى شرط من شروط التذكية
كالاستقبال والتسمية ووقع الجواب عنه بالطرح على النار من دون استفصال
عن ان طرف الشك هل هو كونه ميتة بسبب انتفاء اصل الذبح او كونه ميتة بسبب وقوع
الذبح فاقدا لشيء من الشرائط ومن تقول ان هذا الحكم الواقع في الجواب على

الوجه الذي وقع اعني العموم بحسب اصناف الميتة مخالف للواقع قطعا ضرورة ان
الانقباض والانبساط امران ناشئان عن اقتضاء طبيعتي المذكى والميتة ومن البين
ان الاستقبال بالحيوان عند الذبح وعدم الاستقبال به لا دخل لهما في تبدل
الانقباض بالانبساط او العكس وكذا التسمية ونحوها من الشرائط نعم ذبح الحيوان
وعدم ذبحه بان يخنق مثلا يمكن ان يصير سببين لما ذكر نظرا الى ان الذبح
الموجب لخروج الدم المنجذب من اجزاء الحيوان التي منها لحمه صالح لان يصير
سببا لانقباض اللحم عند طرحه على النار وكان عدمه الموجب لعدم خروج
الدم وبقائه صالح لان يصير سببا لانبساط اللحم عند طرحه عليها بان يجعل
الله تعالى هذه الخاصة في طبيعة اللحم والدم واما صيرورة الاستقبال وتركه
وامثال ذلك سببا لما عرفت فواضح الفساد اذ لا ربط ولا مناسبة بينهما
وعلى هذا فيصير الحديث موهونا بمخالفته لضرورة الوجدان فيترك لذلك وبهذا
البيان يندفع ما ذكره في المستند حيث قال وهل الاحتياط عند الاشتباه
في الذبح وعدمه او يجري فيما اذا شك مثلا في التسمية او الاستقبال او كون
الذابح مسلما مثلا ام لا ظاهر بعضهم الثاني وهو مشكل جدا اذ الظاهر ان السؤال
عن الميتة حتف انفه انتهى وجه الاندفاع انه لا مستند لما استظهره خصوصا
بعدما بيناه من حديث ترك الاستفصال المفيد للعموم اللهم الا ان يجتنب
دعوى يصير وسيلة الى كون المقام للتيمم فيقبل ما يفيد ترك الاستفصال
فيه العموم في ذلك بان يقال ان السؤال له وجه ظاهر من جهة كون الغالب في
المشكوك في كونه مذكى او ميتة هو كون طرفي الشك المذكى والميت حتف انفه
لظهور منع هذه الغلبة بل من جهة ان الغالب من افراد الميتة في الخارج هو ما لم يذبح

نظرا الى ان غير اهل الاسلام يقتلون الحيوان الذي يريدون اكله بغير الذبح
فلا يخرج الدم فيكون موردا للامتحان بالنار وعلى هذا فيصير مورد الحديث
مختصا بما دار الامر في الشك في كونه مذكى او ميتة مدار الشك في كونه مذبوحا
او غير مذبوح ويلزم الرجوع في غير مورد الحديث وهو ما لو شك فيه من جهة
وجود شرط التذكية بعد احراز الذبح الى اصالة عدم التذكية لكن هذه الغلبة
غير ثابتة ولو فرض تحققها في الواقع فليست مما تحققه اهل الشرع واعتمدوا
عليه في صرف اللفظ عن موضوعه اللغوي والعرفي بل لا التفات لهم الى غلبته في
الوجود ولا علم لهم بها وبعد ذلك كله ففي النفس من ثبوت العلامة المذكورة
ومطابقتها للواقع شيء فلا بد من الامتحان فان ظهر مخالفتها للواقع
كشف عن عدم صدور الرواية عن الامام عليه السلام الثالث انه على تقدير العمل بما
دل على الامتحان بالنار والانقباض والانبساط هل يتعدى الى صورة اختلاط
المذكى والميتة كما مال اليه الشهيد ره ام لا قال صاحب الجواهر ره بالثاني
استنادا الى المحرورة كونه علامة للمطروح الذي لا يعلم كونه باجمعه مذكى او
ميتة لا المختلط الذي هو مفروض المسئلة وان دعوى عدم الفرق بينهما في
ذلك ممنوعة بعد حرمة القياس على انه بعد تسليمه يقتضي جواز كل من البيع
على المستحل والامتحان بالنار عملا بمجموع النصوص ولا افقه على ذلك
نفر من مشايخنا وعندي ان الحق في هذا المقام هو الاول لانا قد علمنا
من النصوص المذكورة ان الانقباض علامة الموت وان الانبساط علامة وقوع
التذكية عليه وبعبارة اخرى الموت علة للانقباض والتذكية علة للانبساط
فنعمل العلامتين في كل منهما لكونهما رافعين للاشتباه فلا يفترق في ذلك صورة

التقدد والاشتباه بعد القطع بوجود العلة والعلامة غاية ما في الباب
انه في صورة الاختلاط يعلم اجمالا بوجود الميتة بينهما وذلك غير قادح بعد
كون كل منهما في حد ذاته مشتبه الحال لان المعلول لا يتخلف عن علته فيظهر
عند الامتحان انبساط المذكى وانقباض الميت فيتميز احدهما عن الاخر بتبعيته
اعمال تلك القاعدة وتبين العلامتين وقد نبه على ما ذكرناه المحقق
الاردبيلي ره بعد نقل كلام الشهيد ره وان كان ما ذكرناه من البيان اوضح
حيث قال وهو غير بعيد اذا كان مذهبه في ذلك ذلك وعمل بهذه الرواية
الى ان قال لانه لا يعلم من الرواية ان كل ما انقبض فهو حلال وما انبسط فهو
حرام فهو بعينه جار فيما نحن فيه ثم قال فايراد شرح يع بتضعيفه مع تسليم
الاصل ببطلان القياس مع انه قياس مع الفارق اذ في اللحم المطروح وجود
الميتة مشكوك بخلاف ما نحن فيه فان وجودها متيقن وليس كل ما يجري
في المشتبه يجري في الميتة محل تامل لما علم من الرواية العلة ومع حصول
العلم بتعيين احدهما وهو اعم من المطروح والمشتبه بالميتة على انه ليس
بفارق فان المطروح بحكم الميتة شرعا عندهم وان كل واحد من الميتة و
المشتبه يحتمل ان يكون ميتة من وجود الميتة يقينا هنا لا ينفع فلا بد ان يمنع
استقلال العلة مع الاشتباه ومثله يرد في جميع القياسات المنصوصة
العلة او يمنع الاصل فتامل انتهى واما ما ذكره صاحب الجواهر ره من انه بعد
تسليمه يقتضي جواز كل من البيع على المستحل والامتحان بالنار عملا بمجموع النصوص
فهو جيد في حد ذاته الا انه لا يتجه على الشهيد ره لان كلامه ليس نصا ولا ظاهرا
في تعيين الرجوع الى الامتحان بالنار وانما مقتضى كلامه هو الرجوع اليه في الجملة فتأمل

قوله لان الاصل في كل واحد من المشتبهين عدم التذكية غاية الامر العلم الاجمالي بتذكية احدهما وهو غير قادح في العمل بالاصلين لان العلم بطرو الاباحة على واحد منهما لا يرفع الحرمة عن ذلك المعين الذي يريد مباشرته ومنشأ تلك الحرمة انما هو الاصل الجاري فيه بخصوصه وهذا الحال يجري في كل منهما اذا لوحظ بخصوصه

قوله وفي مستطرفات السرائر عن جامع البزنطي صاحب الرضا ع قال سألته عن الرجل يكون له الغنم يقطع من الياتها وهي احياء الخ لما كان الكلام في الميتة وكان المعروف من مذهبهم ان القطعة المبانة من الحي في حكم الميتة وكان لازم ذلك ان لا يجوز بيعها كما لا يجوز بيع الميتة بتمامها وكان قد وقع من صاحب الكفاية ره خلاف في ذلك اشار بذكر هذا الخبر الى ذلك ولا يوضح المقام ما افاده في الحدائق حيث قال ما اشتملت عليه الاخبار المتقدمة من تحريم الميتة وان ثمنها سحت المراد به ما يخرج بالموت مما له نفس سائلة فيشمل ما قطع من جسده حيا كان او ميتا واما تخصيص صاحب ك ومثله صاحب المعالم ذلك بجسد الميتة دون الاجزاء فهو ضعيف وقد تقدم البحث في ذلك في كتاب الطهارة في بحث النجاسات وقد اوردنا جملة من الاخبار الصحيحة الصريحة فيما ذكرناه الى ان قال والمشهور في كلام الاصحاب تحريم الاستصباح بما يقطع من اليات الغنم بناء على ما ذكرناه من انها ميتة والميتة لا ينتفع بشيء منها مما تحله الحيوة ونقل الشهيد ره عن العلامة ره جواز الاستصباح به تحت السماء ثم قال وهو ضعيف لانه روى ابن ادريس ره في السرائر عن جامع البزنطي وساق الرواية ثم قال ورواه ايضا الحميري في قرب الاسناد عن عبد الله بن الحسن عن جده علي بن جعفر عن اخيه ع مثله والرواية المذكورة كما ترى ظاهرة الدلالة وظاهر شيخنا المجلسي ره في البحار الميل الى العمل بهذه

الرواية حيث قال بعد نقل الخلاف في هذه المسئلة والجواز عندي قوي لدلالة الخبر الصحيح المؤيد بالاصل على الجواز وضعف حجة المانع اذ المتبادر من تحريم الميتة اكلها كما تحقق في موضعه والاجماع ممنوع انتهى وفيه انه وان كان المتبادر من الاية وهو قوله عز وجل حرم عليكم انما هو تحريم الاكل كما ذكره الا ان الدليل على ذلك انما هو الاخبار الصحيحة في ان الميتة لا ينتفع بشيء منها ومن تلك الاخبار ما هو مخصوص بموضع البحث وها انا اورد لك ما حضرني الان منها فمنها ما رواه في الكافي عن الحسن بن علي الوشا قال سألت ابا الحسن ع فقلت جعلت فداك ان اهل الجبل تثقل عندهم اليات الغنم فيقطعونها فقال حرام هي ميتة فقلت جعلت فداك فيستصبح بها فقال اما علمت انه يصيب اليد والثوب وهو حرام وقوله وهو حرام اي نجس ومن الكاهلي قال سأل رجل ابا عبد الله ع وانا عنده عن قطع اليات الغنم قال لا بأس بقطعها اذا كنت تصلح بها مالك ثم قال ان في كتاب علي ع ان ما قطع منها ميت لا ينتفع به ومنها ما في الصحيح عن علي بن ابي المغيرة قال قلت لابي عبد الله ع جعلت فداك الميتة لا ينتفع بها بشيء قال لا الحديث ومن المحتمل قريبا في الحديث المذكور خروجه مخرج التقية لانهم ذهبوا الى طهارة جلد الميتة بالدباغ حسبما قدمنا تحقيقه في كتاب الطهارة وابن ادريس ره في السرائر لما اورد خبر البزنطي المذكور قال لا يلتفت الى هذا الحديث فانه من نوادر الاخبار والاجماع منعقد على تحريم الميتة والتصرف فيها على كل حال الا اكلها للمضطر انتهى وفي الحدائق ايضا ما نصه واما بيع الادهان النافعة للاستصباح فظاهر الاصحاب الاتفاق عليه وعليه تدل الاخبار الاتية وظاهرهم ايضا الاتفاق على تخصيص ذلك بالدهن المتنجس دون ما كان نجسا في اصله كالاليات

المقطوعة من الغنم قال في ك بعد نقل الخلاف في تخصيص الاستصباح بكونه تحت السماء او عمومه ما لفظه وموضع الخلاف ما اذا كان الدهن متنجسا بالعرض فلو كان في نفسه نجسا كاليات الميتة والمبانة من حي من لم يصح الانتفاع به مطلقا لاطلاق النهي عن استعمال الميتة ونقل عن العلامة ره المذكور هنا واختاره شيخنا المجلسي ره وهو ايضا ظاهر الكفاية حيث نقل الروايتين المتقدمتين الدالتين على ذلك بعد ان تنظر فيما ذكره في ك وايدهما بحسنتي الحلبي الواردتين في قطع اللحم المختلط ذكيه بميته وصحيحة حفص بن البختري في العجين بالماء النجس اقول ويؤيده ايضا روايتا الصيقل المتقدمتان في الموضع الاول والمسئلة قوية الاشكال لتعارض هذه الاخبار الواردة في هذا المجال انتهى كلام صاحب الحدائق ره وفي جميع ما عرفته من كلامه غنى وكفاية عن شرح كلام المصنف ره

قوله ومع الاغماض عن المرجحات يرجع الى عموم ما دل على المنع عن الانتفاع بالميتة مطلقا اقول التمسك بعموم ما دل على المنع من الانتفاع بالميتة في هذا المقام مشكل لان القطعة المبانة من الحي ليست مما وضع له لفظ الميتة عرفا ولغة ولا شرعا لعدم ثبوت الحقيقة الشرعية فيها ولا حقيقة المتشرعة على وجه يحمل الخطاب الوارد عن الائمة ع المشتمل عليها على ما يعم القطعة المبانة ايضا نعم هي حكما شرعا لانها داخلة تحت عنوانها موضوعا واما قول المحقق ره في كتاب الاطعمة والاشربة وكل ما ابين من حي فهو ميتة يحرم اكله واستعماله اه فالظاهر انه انما قد ساق قوله ع الطواف بالبيت صلوة وان تردد صاحب الجواهر ره في كون المراد انها ميتة حقيقة او حكما ويؤيد ما ذكرناه كلام العلامة ره

في القواعد حيث قال ويلحق بالميتة ما قطع من ذي النفس السائلة حيا وميتا انتهى

قوله مع ان الصحيحة صريحة في المنع عن البيع يعني رواية البزنطي المذكورة

قوله لان ادلة عدم الانتفاع بالميتة مختصة بالنجسة لانصراف تلك الادلة اليها

قوله والفقاع قال في مجمع البحرين الفقاع كرمان شيء يتخذ من ماء الشعير فقط وليس بمسكر ولكن ورد النهي عنه قيل سمي فقاعا لما يرتفع براسه من الزبد والفقع ضرب من الكماة وهي البيضاء الرخوة والجمع فقعة كقردة انتهى

قوله يحرم التكسب بكلب الهراش والخنزير البريين اجماعا على الظاهر المصرح به في المحكي عن جماعة وكذلك اجزاؤهما التقييد بالبريين من جهة ان المشهور والمختار عنده ره هو طهارة البحريين قال ره في كتاب الطهارة بعد تضعيف قول السيد بطهارة ما لا تحله الحيوة من اجزائهما ما لفظه ويتلوه هذا القول في الضعف تعميم العنوان للبحري منهما كما عن الحلي واستقربه في المنتهى لصدق الاسم لاشتراك اللفظ مع ان المحكي عن تحريره وتذكرته ونهايته التصريح بكون الصدق مجازا وظاهر المحكي عن البيان التردد متمسكا بصدق الاسم وهو ممنوع على فرض تسليمه فانصراف الاطلاق الى البري مانع عن العموم ويؤيد طهارته بل يدل عليها صحيحة ابن الحجاج المروية في الكافي في اخر كتاب الاطعمة في باب لبس الخز قال سأل ابا عبد الله ع رجل وانا عنده عن جلود الخز فقال ليس بها باس فقال الرجل جعلت فداك انها في بلادي وانما هي كلاب تخرج من الماء فقال ابو عبد الله ع اذا خرجت من الماء تعيش خارجة من الماء فقال الرجل لا قال لا باس وفي التعليل اشارة الى طهارة الخنزير البحري ايضا انتهى وفي المستند ما نصه ثم المتولد منهما او من احدهما يتبع الاسم ومع عدم صدق الاسم طاهر للاصل

وخبريه على الأظهر او الاشهر لعدم ثبوت كونه حقيقة الآن في البري كما في الذخيرة بل صرح
الفاضل في النهاية والتحرير والتذكرة بكونه مجازاً في غيره بل هو الظاهر من الاكثر
حيث خصوا المتبادر بالبري ويظهر من المنتهى الاشتراك اللفظي والحكم معه بالطهارة
ايضاً لعدم جواز استعمال المشترك في معنييه وعدم الحمل بدون القرينة على القول بجوازه
عليه ثم استدل بالروايتين اللتين ذكرهما المصنف ثم اراد توضيح المقصود فنقول يأتي
بالتكلم في مقامين الاول في بيان حرمة التكسب بالكلب فنقول لا اشكال في
ان الاصل بمعنى القاعدة الشرعية المستفادة من اخبار اهل العصمة سلام الله عليهم
انما هو عدم جواز التكسب كما انه لا خلاف فيه بل عليه الاجماع بقسميه مضافاً الى عموم ما
ورد في النجاسات والمحرمات والسباع ونحوها من عمومات المنع والاخبار المذكورة
صنفان احدهما ما دل على كون ثمنه سحتاً كخبر الوصية عن الصادق ع عن ابائه ع عن
عن النبي ص يا علي من السحت ثمن الميتة وثمن الكلب وثمن الخمر ومهر الزانية والرشوة
في الحكم واجر الكاهن وعن تفسير علي بن ابراهيم مسنداً الى الصادق ع عن امير المؤمنين ع
انه قال من السحت ثمن الميتة وثمن الكلب وعن مجمع البيان وكنز العرفان عن امير
المؤمنين ع ان السحت هو الرشوة في الحكم ومهر البغي وكسب الحجام وعسيب الفحل
وثمن الكلب وعن تفسير العياشي عن الوشاء عن الرضا ع انه قال ثمن الكلب سحت
والسحت في النار وخبر السكوني عن ابي عبدالله ع انه قال السحت ثمن الميتة
وثمن الكلب وثمن الخمر ومهر البغي والرشوة في الحكم واجر الكاهن وثانيهما
ما دل على النهي عن ثمنه مطلقاً مثل ما عن معاني الاخبار مسنداً الى الحسين ع
انه نهى رسول الله ص عن خصال تسعة عن مهر البغي وعن عسيب الدابة يعني عسيب الفحل
وعن خاتم الذهب وعن ثمن الكلب وخبر الجراح عن ابي عبدالله ع انه قال من اكل السحت

ثمن الخمر

ثمن الخمر ونهى عن ثمن الكلب وما عن ابن عباس عن النبي ص انه نهى عن ثمن الكلب
فان جاء صاحبه يطلبه فاملؤا كفه تراباً هذه هي الاخبار التي استفدنا
منها القاعدة وهي ان الاصل في الكلب حرمة الاكتساب فيحتاج في اخراج شيء
من افراده عن تحت حكم القاعدة الى دليل خاص الثاني في بيان حرمة التكسب
بالخنزير فنقول لا خلاف في حرمته ويدل عليها العمومات الناطقة بحرمة
التكسب بالاعيان النجسة من خبر تحف العقول وما وافقه في المؤدى وكذا
الاجماع على حرمة التكسب به على وجه الخصوص بل في ط انه لا يصح بيعه ولا
اجارته ولا الانتفاع به ولا اقتناؤه بحال اجماعاً ولكن في المنع عن مطلق الانتفاع
به تأمل ان لم يتم اجماع عليه وقيامه في محل المنع ولعل مراد المبسوط هو الانتفاع
الذي يتوقف على الطهارة واما مثل ما هو المتعارف بين اهل الخيل من انهم
يتخذونه في مرابط الخيل لتسمينها فلا حرمة فيه بل لو فرضنا امكان الركوب عليه
والحمل عليه لم يصح لاحد دعوى حرمتهما واما اجزاؤه فهي على قسمين احدهما
ما لا تحله الحيوة كشعره وعظامه وهذا القسم ان قلنا فيه بمذهب السيد المرتضى رض من الطهارة مع
كان الاكتساب به جائزاً مع وجود نفع فيه كشعره وبعض عظامه لاجتماع وصفي
الطهارة والنفع فيه مع احتمال ان يقال بعدم جواز الاكتساب به نظراً الى تعميم مقصد
الاجماع على حرمة الاكتساب بالخنزير فتأمل وان قلنا فيه بالمشهور من النجاسة
فلا اشكال في حرمة الاكتساب به بناء على عدم جواز الانتفاع به كما عزي ذلك
الى الشهرة لعموم خبر تحف العقول ونحوه بل عن السرائر ان الاخبار متواترة
بعدم جواز استعمال شعره وان لم اجد فيهما نعم روى زرارة عن ابي جعفر ع
قال قلت له ان رجلا من مواليك يعمل الحمايل بشعر الخنزير قال اذا فرغ فليغسل يده

لكن هذه الرواية لا تدل على جواز العمل والانتفاع اذ لعله علم ان السائل انما اراد
السؤال عن خصوص الطهارة والنجاسة فحكم ثم بان العامل يغسل يده اذا فرغ
وفي رواية برد الاسكاف قال سألت ابا عبدالله ع عن شعر الخنزير يعمل به قال
خذ منه فاغسله بالماء حتى يذهب ثلث الماء ويبقى ثلثاه ثم اجعله في فخارة جديدة
ليلة باردة فان جمد فلا تعمل به وان لم يجمد فليس له دسم فاعمل به واغسل يدك
اذا مسسته عند كل صلوة قلت ووضوء قال لا اغسل يدك كما تمس الكلب وفي
رواية الاخرى قلت لابي عبدالله ع جعلت فداك انا نعمل بشعر الخنزير فربما
نسي الرجل فصلى وفي يده منه شيء فقال لا ينبغي ان يصلي وفي يده منه شيء فقال
خذوه فاغسلوه فما كان له دسم فلا تعملوا به وما لم يكن له دسم فاعملوا به
واغسلوا ايديكم منه لكن هذا التفصيل الذي دلت عليه الروايتان لم يعمل به احد
فيما اعرف وكيف كان واما بناء على جواز الانتفاع بشعره واستعماله كما عن المختلف
وكشف اللثام وغيرهما جواز استعماله في الحمائل ونحوها وان لم يضطر اليه للاصل
والاطلاق جملة من النصوص مضافاً الى قوله ع ما لم يكن له دسم فاعملوا به بضميمة عدم
القول بالفرق بين ما له دسم وغيره ح فيحمل النهي عن العمل بما فيه دسم على الكراهة
وعلى المنع قبل اذهاب دسمه حذراً من سراية نجاسته واذا اضطر اليه استعمله
اجماعاً كما عن كشف اللثام ولعله يكفي في الاضطرار عدم كمال العمل بدونه من حيث
كونه قوياً لا ينقطع بسرعة فاستعماله يوجب كمال العمل ويشهد به رواية
برد الاسكاف قال قلت لابي عبدالله ع اني رجل خراز ولا يستقيم عملنا الا بشعر
الخنزير نخرز به قال خذ منه وبره فاجعلها في فخارة ثم اوقد تحتها حتى يذهب
دسمها ثم اعمل به وجه الشهادة ان الخرز يصير بغيره ايضاً الا انه يصير كاملا بل الاخبار

السابقة

السابقة ظاهرة في الجواز من دون اعتبار الضرورة فافهم فقد يقال بعدم
جواز الاكتساب به ايضاً لعموم خبر تحف العقول ونحوه وهو وجيه وثانيهما ما تحله
الحيوة كالجلد وغيره وفي جواز الانتفاع به قولان احدهما هو المنسوب الى الشهرة من
عدم جواز الانتفاع بشيء من افراد هذا القسم حتى الجلد مطلقاً لعموم خبر تحف العقول
ونحوه وقد يستدل عليه بنحو قوله ع فما له دسم فلا تعملوا به بضميمة عدم القول بالفرق
بينه وبين غيره والآخر جواز الاستقاء بجلده كما عن المقنع وكمن على غيرهما اما على القول
الاول فالمنع واضح لاجتماع وصفي النجاسة وعدم جواز الانتفاع به فيحرم الاكتساب واما
على الثاني فالمنع لا يخلو من وضوح ايضاً لدلالة عموم خبر تحف العقول ونحوه على عدم
جواز الاكتساب بشيء من وجوه النجس ثم ان بعض المعاصرين ايده الله قسم بعد ان ذكر
حكم اجزاء الخنزير ذكر ما لفظه والظاهر ان اجزاء الكلب والخنزير كاجزائه يعني الخنزير
لعموم الادلة لها ايضاً واوضحه بجواز الانتفاع بها بل وبجواز التكسب بها كما يومي
اليه جواز ذلك في انفسهما مطلقاً او في الجملة انتهى اقول انه ولو انه ممنوعة لكون
نظير حكمها من المسلك الذي سلكناه ولا دلالة في جواز التكسب بمجموعهما على جواز
التكسب باجزائهما خصوصاً مع وضوح افتراق الكل والجزء في الفائدة والغرض المقصود منها
نعم الجزء المشاع كالنصف والربع كالكل في الفائدة فيجوز بيع نصف العبد ونصف الكلب
فتدبر قوله س يحرم المعاوضة على الاعيان المتنجسة الغير القابلة للطهارة
اذا توقف منافعها المحللة المعتد بها على الطهارة هذا الحكم مما لا خلاف فيه
ولا اشكال بل هو مما قام عليه الاجماع ولا اشكال في كونه مجمعاً عليه وانما الاشكال
في ان اهل الفتوى من اين استفادوا الحكم فنقول الذي يصلح لذلك قوله ع في رواية
تحف العقول لان ذلك محرم اكله وشربه ولبسه كما اشار اليه المصنف ره وقد تمسك

ايضا لذلك بالنبوي من ان الله تعالى اذا حرم شيئا حرم ثمنه وبرواية دعائم الاسلام واورد
عليه بعض من تأخر بانه ره قد فسر تحريم الشئ بتحريمه مطلقا في الكتاب او السنة حتى
يصدق ان الشئ الفلاني محرم بقول مطلق ويصير المراد بتحريمه تحريم جميع الانتفاعات
او المنافع الظاهرة مثل قوله تعالى حرمت عليكم الميتة فيصح بمقتضى النبوي المذكور ان
الله حرم الميتة فقد حرم ثمنها ايضا واين مثل ذلك فيما نحن فيه فانه ان اراد بالدليل
على التحريم فيما نحن فيه الادلة الخاصة الواردة في موارد خاصة من الامر بالاراقة و
التجنب ونحو ذلك فليست دالة على التحريم بالمعنى الذي ذكره بل ليست دالة على التحريم
اصلا وانما تدل على النجاسة واين هي من الحكم على الشئ بالحرمة مطلقا وان اراد
الاجماع فذلك استناد الى الاجماع لا الى قوله ع ان الله اذا حرم شيئا حرم ثمنه
لان الاستناد اليه لا يصح الا بعد ثبوت التحريم لشئ حتى يستدل به على تحريم ثمن
ذلك الشئ ويمكن دفعه بان المذكور في النبوي هو المحكوم عليه بحرمة ثمنه انما هو
ما حرمه الله تعالى ولم يؤخذ فيه كون التحريم بلفظ خاص او كونه في الكتاب او السنة
وقد قام الاجماع على حرمة المتنجس فيكون ثمنه ايضا حراما قولك ان ذلك استناد
الى الاجماع ممنوع لان هناك اجماعين احدهما الاجماع على حرمة بيع المتنجس والاخر
الاجماع على حرمة المتنجس والاجماع الذي هو المستند في المسألة انما هو الاجماع على حرمة
بيع المتنجس ح فنقول انه لو استند في الحكم بحرمة المتنجس الى الاجماع وحصل به الموضوع
الذي عبر عنه في الحديث بتحريم الشئ ثم استند في ترتب حكم حرمة البيع عليه الى النبوي
فذلك ليس استنادا الى الاجماع الذي هو المستند في المسألة الا ان الانصاف ان ذلك
كلام صوري لان الاجماع انما قام على حرمة اكل المتنجس او شربه والصلوة فيه ولا
يلزم هنا اطلاق لفظي كما في قوله تعالى حرمت عليكم الميتة حتى يصير ذلك بمنزلة تحريم جميع

المنافع او تحريم المنافع الظاهرة نعم لو جعل نفي تحريم الشئ في الحديث كناية عن
تحريم المنافع الظاهرة او تحريم جميعها كما هو الظاهر عرفا من اللفظ كان يصدق
عند قيام الاجماع على تحريم شئ منها ان الله حرم شيئا فكان يلتزم تحريم ثمنه
لكنه ره لم يلتزم بهذا وانما فسر النبوي بما عرفت لكن في المستند عن العوالي ان الله
اذا حرم اكل شئ حرم ثمنه انتهى وح فيمكن تتميم المطلوب بضمه الى الاجماع
على حرمة الاكل قوله ره يجوز بيع المملوك الكافر اصليا كان او مرتدا
مليا بلا خلاف ظاهر لا اشكال في المعاوضة على المملوك الكافر عندهم مع كونه
من الاعيان النجسة وقد حكموا بعدم جواز التكسب بها وعلى هذا فلا بد من الالتزام
بشئ من وجوه احدها الاستثناء والاخراج الحكمي كما هو مقتضى الاحتمال
الذي ذكره في مفتاح الكرامة بقوله وقد يكون الرق الكافر خارجا بالاخبار و
الاجماع لان الاسلام مطهر له اذ قل من عده في المطهرات فلعله عندهم كالاستحالة
وجميع النجاسات تقبل الطهارة بها فارادهم بقبول الطهارة قبولها بغير الاستحالة
انتهى وتوضيحه ان عنوان القواعد انما هو كل نجس لا يقبل التطهير ولما كان كل
نجس قابلا للتطهير بالاستحالة جعلوها في حكم العدم فاعتبروا اباء التطهير
وعدم قبوله بغير الاستحالة فما كان قابلا للتطهير بالاستحالة غير قابل له بغيرها
داخل في العنوان وبعد جعل الاسلام بمنزلة الاستحالة حيث تبدل العنوان به
يخرج به عن عنوان الكافر ويدخل في عنوان المسلم يبقى العبد الكافر ايضا داخلا فيكون
خروجه بالاخبار والاجماع خروجا حكميا وقد سمعت بعض مشايخنا يذكر من الادلة
الخاصة المخرجة للمملوك الكافر رواية اسمعيل بن الفضل قال سألت ابا عبد الله ع عن
شراء مملوك اهل الذمة قال اذا اقروا لهم بذلك فاشتر وانكح فاورد عليه بانه

لا دلالة فيها لان السؤال انما هو عن حال مملوك اهل الذمة مانع عن شرائه ام لا وليس اهل
الذمة صفة للمملوك فيمكن ان يكون المملوك بنفسه كافرا غير ذمي ويمكن ان يكون مسلما
الا ان يدعى انه لو كان مسلما كان اللازم اجباره على البيع فاجاب بانا نتمسك بالاطلاق
لان مملوك الذمي مطلق بالنسبة الى كونه مسلما وكونه كافرا وقد رخص في الشراء
منه وانت خبير بان السؤال مسوق لمقصود آخر اشرنا اليه فلا دلالة في الخبر
على حال المملوك نفسه من حيث كونه مسلما او كافرا فلا يتم التمسك بالاطلاق و
الاولى الاستدلال برواية اخرى لاسمعيل بن الفضل الهاشمي قال سألت ابا عبد الله ع
عن سبي الاكراد اذا حاربوا ومن حارب من المشركين هل يحل نكاحهم وشراؤهم قال
نعم فكيف كان فهذا الوجه غير وجيه لان الظاهر ان عناوينهم مسوقة لبيان
حال غير الادمي من الاعيان النجسة وما ذكر من ان عناوينهم مسوقة لبيان
حال الاعيان النجسة التي لا تقبل التطهير الا بالاستحالة ومن جملتها ما نحن فيه
مدفوع بان صدق العنوان هنا مفقود لوضوح توجه المنع الى كون الاسلام
قسما من الاستحالة او مثلها لان الاستحالة تخرج الشئ عما هو عليه من العنوان
الذاتي فان ما هو ادنى مرتبة في التبدل بحسب الحقيقة انما هو الانتقال ومع ذلك
يحصل فيه عنوان ذاتي مغاير للعنوان الاول ككون الدم دم الانسان وكونه دم القمل
فان كون الدم مضافا الى واحد منهما مقوم له غير المقوم الذي هو كونه مضافا الى
الاخر بمعنى كونه جزءا منه بحيث تصرف فيه جسمه وعلله حتى صار حقيقة غير الحقيقة
الاولى ولهذا لا يحكمون بطهارة الدم الذي مصه العلق بمجرد انتقاله الى بطنه
وليس في اسلام الكافر الا مجرد الاختلاف في الوصف وهو لا يقتضي انتفاء الحقيقة
وتبدلها بحقيقة اخرى ويشهد بما ذكرنا ان شيخنا ره في ط جعل المقسم في المبيع الذي

هو من قبيل النجس الذي ليس قبله عبارة عن غير الادمي فجعل غير الادمي هو العنوان
فقال وما ليس بادمي من البهيمة فعلى ضربين نجس وطاهر الى ان قال واما غير الحيوان
فعلى ضربين نجس وطاهر الى اخر ما ذكره فعلم ان الكلام انما هو في الاعيان التي تمنع
النجاسة من ماليتها والانتفاع بها والامر في الكافر ليس كذلك لانه لا يتفاوت
الحال في استخدامه عما لو كان مسلما فالعبد الكافر خارج عن عنوان النجاسات
التي يحرم الاكتساب بها خروجا موضوعيا ثانيها ما ذكره صاحب الجواهر ره
من خروج العبد الكافر عن العنوان موضوعا ولا حاجة الى الاستثناء الحكمي
لان محل البحث في النجاسات من حيث عدم قبولها التطهير بغير الاستحالة وهو
يقبل بالاسلام الذي ليس باستحالة قطعا قال بعض من تأخر انه ره استفاد
هذا المعنى من تقييد العلامة ره في القواعد النجس بكونه لا يقبل التطهير ثم
اورد عليه بان كلام العلامة ره في عنوان النجس اعم من الذاتي والعرضي
لانه ره بعد ان ذكر ان المحظور خمسة اقسام قال الاول كل نجس لا يقبل التطهير سواء
كانت نجاسته ذاتية كالخمر والنبيذ والفقاع والميتة والدم وابوال ما
لا يؤكل لحمه وارواثها والكلب والخنزير واجزائهما او عرضية كالمائعات النجسة
التي لا تقبل التطهير الا الدهن النجس لفائدة الاستصباح تحت السماء وقال المحقق
الثاني ره في الشرح واحترز بعدم قبول التطهير عن المتنجس الذي يقبله جامدا
كان كالثوب او مائعا كالماء فانه يجوز بيعه كما سيأتي انتهى فاذا كان العنوان
في كلامه اعم وكان عدم قبول التطهير احترازا عن نوع من العرضي لا يكون لهذا
التقييد مساس بالاعيان النجسة بالاصل حتى يكون احترازا عن العبد الكافر
واقول هذا الايراد لا مساس له بكلام صاحب الجواهر ره لانه لم يدع انه اخذه

من مطاوى كلماتهم ولوازم تلويحاتهم واشاراتهم ثالثها ما افاده المصنف ره
فى طى كلامه فى هذه المسئلة من ان خروج العبد الكافر انما هو بحسب الموضوع
لكن لا من الطريق المذكور بل من جهة ان مقصودهم بالاعيان النجسة الاصلية
التى لا يكتسب بها انما هى الاعيان التى يتوقف طهارتها على طهارتها والعبد ليس كذلك
ومن هنا يعلم ان العبد المرتد على تقدير عدم قبول توبته يجوز الاكتساب به
هذا محصل ما افاده المصنف ره ولا حاجة الى التفصيل لاغناء كلامه ره عنه
قوله كاسترقاق الكفار وشراء بعضهم من بعض قد وقع الاشارة
الى الاصل فى كلام للعلامة ره فى مبحث بيع الحيوان من التذكرة حيث قال
ما يؤخذ من دار الحرب بغير اذن الامام ع فهو للامام ع خاصة للرواية لكن رخصوا
شيعتهم خاصة فى حال غيبة الامام ع فى التملك والوطى وان كانت للامام ع
او بعضها ولا يجب اخراج حصته غير الامام ع منها لتطيب مواليد الشيعة ولا
فرق بين ان يسبيهم المسلم او الكافر لان الكافر من اهل التملك والمحل قابل للملكية
ولو اخرج فى قهر حربيا فباعه صح بيعه وان كان اخاه او زوجته او ابنه او اباه
وبالجملة كل من ينعتق عليه وغيرهم لان الصادق ع سئل عن رجل يشترى
من رجل من اهل الشرك ابنته فيتخذها قال لا باس وان الصادق ع سئل عن الرجل
يشترى امرأة رجل من اهل الشرك يتخذها قال لا باس اما غير من ينعتق عليه فلان القاهر
مالك للمقهور بقهره اياه واما من ينعتق عليه ففيه اشكال ينشأ من دوام القهر
المبطل للعتق لو فرض ومن دوام القرابة الرافعة للملك بالقهر والتحقيق صرف الشراء
الى الاستنقاذ وثبوت الملك للمشترى بالتسلط فى لحوق احكام البيع نظر
انتهى وفيه دلالة على ما اشار اليه المصنف ره من كون تملك العبد الكافر وبيعه من جملة

المسلمات عند فقهائنا فى الجملة اى لو لم يمنع منه مانع وقد عقد فى ابواب
بيع الحيوان فى الوسائل بابا بجواز الشراء من اولاد اهل الحرب ونسائهم دون اهل
الذمة وذكر فيه الاولى من الروايتين ثم قال خصها الشيخ ره وغيره باهل الحرب
بقرينة خبر آخر مشتمل على النهى عن شراء اولاد اهل الذمة منهم انتهى قوله
وتبعه على ذلك شيخنا المعاصر هو صاحب الجواهر ره حيث قال اما
المرتد عن فطرة فالمتجه عدم جواز التكسب به بناء على عدم قبول توبته ظاهرا
وباطنا ولعل من جوز بيعه كالمحقق الثانى ره على ما حكى عنه بل قيل انه ربما
ظهر ذلك ايضا من دروس وط والتحرير بناه على قبول توبته وقد فرغنا من البحث
عن بطلانه فى كتاب الطهارة قوله من تضاد الحكمين يعنى ان الحكم بوجوب
قتله والحكم بانتقاله الى البايع بالبيع متضادان من جهة ان ما لا منفعة
فيه لا يجوز بيعه فيبطل بيعه من هذه الجهة ووجه الصحة ما اشار اليه من بقاء الملك
نظرا الى ان كسبه لمولاه قوله ثم ذكر المحارب الذى لا يقبل توبته لو تاب
بعد القدرة عليه واستدل على جواز بيعه يعنى ان العلامة ره ذكر العبد المحارب
الذى لا يقبل توبته من جهة وقوع التوبة منه بعد الاستيلاء عليه قال ره فى كره
بعد قوله لعدم تحتم قتله ما لفظه لاحتمال رجوعه الى الاسلام فكذا القاتل فى
المحاربة اذا تاب قبل القدرة عليه فان لم يتب الا بعدها فالاقرب صحة بيعه
لانه ممن يصح اعتاقه ويملك استخدامه فصح بيعه كغير القاتل ولامكان الانتفاع
به على حين القتل فيعتق فيجر ولاه ولاده فصح بيعه كالمريض المأيوس من برئه هذا
ما اشار اليه المصنف من كلامه ره قوله نعم منع فى التحرير والدروس عن بيع
المرتد عن فطرة اذا وجب قتله للوجه المتقدم لم يحضرنى كتاب التحرير ولكن الموجود

فى الدروس هو التصريح بالحكم المذكور من دون اشارة الى الوجه المتقدم قال
فيها ومنع الشيخ ره من بيع الجانى عمدا ولو وجب القتل بردة عن فطرة او محاربة
فالاقرب المنع من صحة بيعه نعم لو تاب فى المحاربة قبل القدرة عليه صح و
كذا يصح بيع المرتد لا عن فطرة ويكون مراعى بالتوبة انتهى ولعل مقصود
المصنف ره انما هو نسبة الحكم اليهما وتعليله بالوجه المتقدم مبنى على حدسه
غير مراد به الحكاية قوله يجوز المعاوضة على غير كلب الهراش فى الجملة
بلا خلاف التقييد بقوله فى الجملة للاشارة الى انه ليس جميع ما عدا الهراش
مما قام الاتفاق على جواز المعاوضة عليه الا ترى الى وقوع الخلاف فى كلب
الماشية والحايط والزرع وتنقيح المقال على وجه محيط باطراف المسئلة
ان اقوال العلماء فى مسئلة الكلب مختلفة فمنها ما تفرد به ابن ابى عقيل من
المنع من بيع الكلب مطلقا ومستنده بعض العمومات التى تقدم ذكرها ومنها
ما عن الكاتب من المنع عن بيعه لكن مع استثناء الاسود البهيم منه ومنها
ما عن المقنعة والنهاية من قصر جواز التكسب على السلوقى ولعله مبنى على
حمل اطلاق جواز بيع كلب الصيد عليه نظرا الى انه هو المنساق منها لانصراف كلب
الصيد اليه او انه لا يتبادر ولا ينساق غيره منها فيبقى تحت عمومات المنع من التكسب
به الا ان توجه المنع عليه جلى خصوصا بعد ملاحظة فتوى الاكثر ومعقد نصها بل فتوى
الجميع بناء على اطلاق السلوقى على مطلق كلب الصيد كما حكى عن بعضهم التصريح به
فيمكن ان يكون مرادهما ايضا ذلك فيرتفع الخلاف كما احتمله بعضهم بل عن كشف
الرموز الجزم به ومثله عن المنتهى وغيره فهذه الاقوال الثلثة مما لا عبرة بشىء منها
وبعد الاعراض عنها ينبغى تحرير المسئلة فنقول ان الكلاب التى تعارف استثناؤها

عن الاصل المذكور اربعة احدها كلب الصيد وثانيها كلب الماشية غنما او غيرها
وثالثها كلب الزرع وان لم يكن فى حايط ورابعها كلب الحايط وان لم يكن
فيه زرع ولا خلاف من غير من عرفت فى استثناء كلب الصيد وجواز بيعه
للاخبار الصريحة فى استثنائه المفتى بمضمونها عند الاكثر فلا مجال للتشكيك
فى جواز بيعه فهو المتيقن خروجه عن اخبار المنع قطعا كما ان الكلب الهراش
داخل تحت اخبار المنع قطعا وانما الكلام فى استثناء الثلثة الاخر والمحكى فى ذلك
اقوال اربعة احدها المنع من ذلك مطلقا وهو المحكى عن اكثر القدماء والمنسوب
الى الشهرة فيما بينهم وثانيها الجواز مطلقا وهو المشهور بين المتأخرين كما قيل
بل هو متفق عليه كما يقتضيه عبارتا التذكرة والحواشى وثالثها جواز بيع كلب الماشية
والزرع دون كلب الحائط وهو المحكى عن سلار وعن ظاهر الكاتب واحد قولى الشيخ
ره والقاضى ره ورابعها جواز كلب الماشية والحائط دون كلب الزرع كما نسب الى
سلار ره ايضا والى صاحب الوسائل حجة القول الاول ما ذكره المحقق الاردبيلى
من ان الاصل عدم التملك والبيع فرعه والروايات الدالة على المنع بعمومها ما عرفت
خرج كلب الصيد بدليل آخر وبقى الباقى حجة القول الثانى ما ارسله فى محكى المبسوط
من ان يجوز بيع فى كلب الماشية والحايط وينجبر قصوره بما ذكره المصنف ره
فى الكتاب ويؤيد ذلك ما روى صحيحا كما قيل لاخبرة الكلب الا كلب صيد او ماشية
والحرث واذن فى اتخاذها مع عدم القول بالفرق بين الثلثة مضافا الى ثبوت
الملك وجميع احكامه لها حتى الوصية بها وجعلها مهرا وعوضا للخلع وجعلها
عوضا فى الاجارة والصلح ونحوها بل وثمنا للبيع نظرا الى ان المروى هو ان ثمن
الكلب سحت فلو عكس الامر وجعل هو ثمنا للبيع لم يصدق على المثمن انه ثمن فلا يدخل

[Margin note, left of page 116:] فى شهرته بين المتاخرين واعتضادهم بالشهرة ... والاستدلال عليه ... الى الصيد ... رواية ابى بصير ... الآتية له فى رواية ابى بصير

نحت روايات السحت وح فيمتنع تمنع من خصوص بيعها بعد ثبوت الملك وجميع اثاره
لها وان كان المنع هو مقتضى ظاهر الخصوص مع تسليم العموم فيها وكله فلا يبعد كونها
من القضايا المهملة المقتصر فيها على المتيقن منها ككلب الهراش ونحوه وح فلا يخرج
عن عمومات البيع ونحوه ولهذا اصار اليه كثير ممن تاخر بل استفاضت حكاية الشهرة
بل ربما حصر بعضهم المخالف في المحقق ره وابن حمزه واجيب بالمنع من جميع ذلك
وان المحكي عن المصابيح ان الاشهر هو المنع من بيعها جمع فلا مجال للتمسك بالاتفاق
وكذا الاجماع المنقول على الجواز مع اشتهار الفتوى بخلافه وتردد العلامة ره الذي
استفيد من كلامه دعوى الوفاق في بعض كتبه في جواز بيع كلب الصيد فضلا عن غيره والتفاق
بين الكلاب الثلثة موجود كما يدل عليه حكاية القول الثالث والرابع وبعد تسليم
ثبوت البيع الجواز انفكاك بعض الاثار عن بعض فان المحقق يصح جعلها
اثمانا ولا يصح بيعها والوقف يجوز اجارته ولا يجوز بيعه فلا مانع من الالتزام
بالملك وجميع اثاره بالنسبة الى الكلاب الا جعلها اثمانا والمنع عن خصوص بيعها او الصلح
القائم مقام البيع لخصوص الاخبار الناطقة بكون اثمانها سحتا وحرمة بيعها
ولكن لابد من الرجوع الى اللغة في جعلها ثمنا للبيع هل يصدق على المبيع المعوض به
الثمن او ان الثمن عبارة عن خصوص مدخول الباء ولا يتم ذلك الا بان يجعل الكلب
مبيعا او يفرد له ثمن وعوض حجة القول الثالث لعلها الاجماع المنقول عن
اجارة الخلاف كما ذكره بعض الاواخر والاخبار كقوله ع من اتخذ كلبا الا كلب
ماشية او زرع او صيد نقص من اجره كل يوم قيراط وكصحيح ابن بكير عن ابي
جعفر ع عن امير المؤمنين ع انه قال لا خير في الكلاب الا كلب صيد او كلب ماشية
وعن العوالي ان جبرئيل ع نزل على النبي ص فوقف بالباب فاستاذن فاذن له فلم

يدخل وقال انا معاشر الملئكة لا ندخل بيتا فيه كلب ولا صورة فقال النبي ص لا ادع كلبا
بالمدينة الا قتلته فهربت الكلاب حتى بلغت العوالي فقيل يا رسول الله ص كيف
الصيد بها وقد امرت بقتلها فجاء الوحي باقتناء الكلاب التي ينتفع بها فاستثنى ص كلاب
الصيد والماشية والحرث واذن في اتخاذها وفي الجميع نظر اما الاجماع المنقول
عن اجارة الخلاف فلان نص عبارته هو انه يصح اجارة كلب الصيد للصيد و
حفظ الماشية والزرع وللشافعي فيه وجهان احدهما مثل ما قلناه والاخر انه لا
يجوز دليلنا ان الاصل جوازه والمنع يحتاج الى دليل وكذلك بيع هذه الكلاب
للصيد يجوز عندنا وما يصح بيعه يصح اجارته بلا خلاف انتهى وهذه العبارة
لا دلالة لها على جواز بيع كلب الماشية والزرع لانه على فرض تسليم ان لفظ عندنا
يعطي الاجماع وليس عبارة عن معتقده وحده فالجواز المدعى عليه الاجماع انما هو
جواز بيع كلب الصيد دون غيره فلا يثبت مقصد القائل بالقول الثالث واما
الاخبار فلان جواز الاتخاذ اعم من جواز الابتياع والبيع وهو واضح حجة
القول الرابع مرسل المبسوط حيث قال روى ذلك يعني جواز البيع في كلب الماشية
والحائط وهو قاصر عن اثبات المطلوب من وجوه احدها ان الراوي اعني الشيخ
لم يفت بمضمونه وثانيها انه من طرق العامة على الظاهر وثالثها قيام
الاجماع على خلافه ظاهرا كما استظهره بعض وقطع به بعض اخر تنبيه
قال في التذكرة يحرم قتل ما يباح اقتناؤه من الكلاب اجماعا وعليه الضمان
على ما ياتي الى ان قال اما الكلب العقور فيباح قتله اجماعا لقوله ع خمس من
الدواب كلهن فاسق يقتلن في الحرم الغراب والحداة والعقرب والفارة والكلب
العقور انتهى قوله التاسع كلب الصيد غير السلوقي وبيعه جائز على المعروف ينبغي

التنبيه على امرين الاول انه هل يعتبر في جواز كلب الصيد كون الداعي الى الاشتراء هو
الاصطياد به وكون غرض البايع ببيعه ليشتري به المشتري لذلك الوجه انه لا يعتبر كون
الداعي هو الاصطياد بل لو اشتراه لغرض اخر صحيح كالاستيناس به او اطفاء الثروة
لداع عقلي ممضى عند الشارع كان البيع صحيحا وكذا لو اشتراه ذاهلا عن قصد
الاصطياد لم يكن اشكال في صحته لصدق بيع كلب الصيد المجوز من جانب الشارع
في الجميع نعم لو اشتراه لغرض محرم كاللهو مثلا لم يكن البيع صحيحا الثاني
ان ظاهر النصوص والفتاوى اعتبار كونه كلب صيد فعلا فلا يجوز بيع الجرو
القابل للتعليم وان كان متولدا من المعلم كما نص عليه بعضهم للعمومات الدالة على حرمة
بيع الكلب السالمة عن المعارض وقاعدة تبعية النماء للملك فيما اذا كان متولدا من المعلم
الذي هو مملوك شرعا مرجوحة بالنسبة الى العمومات من جهة تخصيص الاصحاب الملكية
لكلب الصيد بحال كونه كلب صيد غاية ما في الباب ان اتخاذ الجرو يكون مثل اتخاذ
الخمر للتخليل فيثبت له اولوية بالنسبة الى غيره ولكن عن نهاية الاحكام والروضة
والمسالك الجزم بجواز بيعه بل عن المصابيح انه لا ريب لكن من جعل العلة المسوغة
للبيع قصد الانتفاع فان النفع اعم من الحاصل والمتوقع فيشمله عمومات
البيع ونحوه بل عمومات البيع ونحوه بل عمومات كلب الصيد لصدقه على المتولد منه وان
لم يتحقق منه الصيد فان قصاراه انما هذا النوع كالسلوقي ونحوه ولكن توجه
المنع على ذلك جلي بل الكلب في لغة العرب لا يطلق على الجرو فكيف مضافا الى الصيد الى ان
المصابيح انه انه لو سلم فان دل على جواز بيع كلب الصيد معارض بما دل على تحريم بيع
ما ليس بصيود فان بينهما عموما من وجه والترجيح للثاني لمطابقته لعمومات المنع ولكن
قد يقال ان المنساق من الثاني انما هو تحريم ما ليس من هذا النوع لا ما ليس بصيود فعلا

مطلقا وان كان محتملا فتامل فان دعوى الانسياق لا تخلو عن خفاء ويعلم بمقابلة
ما ذكرناه وملاحظة وجه الحكم ان كلب الصيد لو خرج عن فعلية الاصطياد لمرض
او هرم او نحوهما لم يجز بيعه قال بعض مشايخنا ومثل هذا الفرع ما لو انهدم
الدار او هلكت الماشية او انحصر الزرع على القول بالجواز في هذه الكلاب فانه
لا يصح البيع بعد انهدام الدار وهلاك الماشية وحصاد الزرع لانتفاء العنوان
وفي فيه نظر بل الظاهر صحة البيع وليست هذه الامثلة من قبيل انتفاء قابلية
الاصطياد لمرض او هرم او نحوهما وانما هي نظيرة لو انتفى الصيد فعلا مع بقاء قابلية
الكلب للاصطياد فانه لا اشكال في صحة البيع ح فتدبر قوله واما الصيود
فلا باس قال في الوافي الصيود بالفتح الصائد قوله ومنها مفهوم
رواية ابي بصير عن ابي عبد الله قال قال رسول الله ص ثمن الخمر ومهر البغي وثمن
الكلب الذي يصطاد من السحت لا يخفى ان هنا من مفهوم الوصف الذي لا
تقول المصنف ره بحجيته بمعنى ان الوصف لا يفيد المفهوم كما هو المحرر في محله نعم يحصل
مذهب المنكرين لحجيته من رجوع الانكار الى الصغرى لكن لما كان من مذهب
المنكرين هو ثبوته في قوله ع في خيار الحيوان ثلثة ايام للمشتري بقرينة مقابلته لقوله ع
في خيار غير الحيوان البيعان بالخيار ما لم يفترقا فلذا صح للمصنف ره التمسك
بمفهوم الوصف بثبوته فيما ذكر من الخبر وغيره اعتمادا على دلالة المقام على ارادته
من جهة كون الخبر مسوقا لاعطاء القاعدة حيث جعل الوصف هو الموصول الذي
صلته قضية سالبة تؤل الى قولنا الكلب الذي يصح سلب صفة الاصطياد
عنه قوله مع انه لا يصح في مثل قوله ع ثمن الكلب الذي لا يصيد او ليس بكلب
الصيد لان مرجع التقييد الى ارادة ما يصح عنه سلب صفة الاصطياد بعنوانه

ان صح دعوى الانصراف فى مثل رواية ليث سئلت ابا عبد الله ع عن الكلب الصيود
يباع قال نعم ونحوه مما سبق الوصف بطريق الاثبات لم يصح دعواه فيما ذكره
مما سبق الوصف بطريق السلب ضرورة ان المراد بسلب الاصطياد ليس هو
سلب الاصطياد بالفعل والا لم يصح البيع فى شئ من افراد السلوقى ايضا الا
فى حال اصطياده وذلك معلوم البطلان فالمراد ان الكلب الذى يصح سلب
صفة الاصطياد عنه من جهة عدم كونه صاحب ملكية ومثل هذا المفهوم يعطى
القاعدة ولا يكون قابلا لدعوى الانصراف لان دعواه انما تجرى فيما هو من
قبيل المطلق لا فيما يفيد الكلية والعموم وبهذا البيان يعلم ان فى كلامه ره
ايماء الى ما ذكرنا من كون الكلام مسوقا لاعطاء القاعدة قوله
كلب الماشية والحايط وهو البستان والزرع ليس الزرع تفسيرا للحايط وانما
هو بالجر معطوف على الحايط او الماشية على اختلاف الرايين فى المعطوف
الثانى من حيث عطفه على المعطوف الاول ويشهد بما ذكرنا قول الشهيد ره
فى اللمعة الا كلب الصيد والماشية والزرع والحايط حيث عطف الحايط على الزرع
والعطف دليل على المغايرة ويشهد به ايضا عبارة المصباح حيث قال فيه احاط
القوم بالبلد احاطة استداروا بجوانبه وحاطوا به من باب قال لغة فى الرباعى ومنه
قيل للبناء حايط اسم فاعل من الثلاثى والجمع حيطان والحايط البستان والجمع حوايط
انتهى قوله وظاهر الفقرة الاخيرة لو لم يحمل على الاولى جواز بيع الكلاب
الثلثة وغيرها كحارس الدور والخيام اختلف القائلون بجواز بيع الكلاب الثلثة
التى هى كلاب الماشية والزرع والبستان فى جواز بيع كلب الدار او السوق او الخيام
او السور او نحو ذلك فعن ظاهر ابن حمزة الجواز كما هو محتمل كلام ابن الجنيد ره وعن

صريح نحن المحققين وابن فهد والمحقق الثانى والشهيد الثانى والقطيفى قدس سرهم
وغيرهم للمشاركة فى المنفعة ونحوها مما تقدم مع خبر السكونى عن ابى عبد الله ع
انه قال ان رسول الله ص رخص لاهل القاصية فى كلب يتخذونه اذا عزفوا ذلك و
لكن الاقوى المنع كما عن ظاهر التحرير والمنتهى الاجماع على ذلك للعمومات السالمة
عن المخصص المعتبر بل عن شرح القواعد ان عدم جواز التكسب بما عدا الاربعة مقطوع
به للاجماعات المنقولة ولما دل على اشتراط غلبة الانتفاع فى الجهة المحللة وليس فيما عدا ما
الى غير ذلك وان كان الانصاف ان الفرق بين ما ذكر وبين الثلثة بحسب الاعتبار وعموما
مع قطع النظر عن الشهرة والاجماعات المنقولة مما لا يخلو من نظر كما صرح به بعض المتاخرين
بل قد يراد بالحايط فى كلامهم ما يشمل ذلك وان كان حقيقة فى البستان كما نبه الى
تصريحهم ونص اهل اللغة بل قد يراد بالثلثة المثال لمطلق الحارس كما قيل وح
فلو جاز بيعه ايضا لزم تخصيص الروايات كلها بكلب الهراش وهو بعيد جدا ان لم
يقطع بعدمه بعدم الفائدة فى تحريم ثمنه اذ هو مما لا يقتنى ولا يباع ولا يشترى وكذا
ورود الاخبار فيما ينتفع به من الكلاب وما يبذل بازائه الثمن مع ما يلزم من تخصيص الاكثر
كما قيل قوله وهو الاوفق يعنى فى وفاق المحقق ره اى المنع من بيع الكلاب
الثلثة قوله سوى ما ارسله فى ط من انه روى ذلك يعنى جواز البيع
فى كلب الماشية والحايط المنجبر قصوره سندا ودلالة لكون المنقول مضمون الرواية
لا معناها ولا ترجمتها باشتهاره بين المتاخرين اما انه ليس ترجمة الرواية فلان
ترجمة كلام الغير عبارة عن تفسيره بلغة اخرى قال فى المصباح ترجم فلان كلامه اذا
بينه واوضحه وترجم كلام غيره اذا عبر عنه بلغة غير لغة المتكلم انتهى والترجمة فى كلام
المصنف ره قد اريد بها الكلام الذى يتحقق به الترجمة كما لا يخفى على من تدبر فى سياقه

واما انه ليس معناها فلان نقل الكلام بالمعنى عبارة عن نقل تمام ما افاده الكلام بعبارة اخرى
من دون زيادة ولا نقيصة فى شئ من اجزاء الكلام ومدلوله كما لا يخفى على من له خبرة
بكلمات الاصوليين فى البحث عن جواز نقل الخبر بالمعنى وعدم جوازه ومعلوم ان ما
ذكره الشيخ ره من جواز البيع فى كلب الماشية والحايط ليس معنى الرواية الواردة
فى هذا الباب ضرورة ان الرواية لا تكون الا كلاما تاما وجواز البيع ليس من قبيل
الكلام التام فلو فرض ان لفظها هو انه لا باس ببيع كلب الماشية والحايط لم يكن
ما ذكره الشيخ ره معناه بل يكون هو الحاصل من المعنى ولب المطلب بعد اسقاط الخصوصيات
التى اشتمل عليها وهذا هو المعبر عنه بالمضمون هذا ولكن يبقى هنا شئ وهو ان ما ذكره
المصنف ره هنا من جبر الدلالة بالشهرة مناف لما هو خبرته من عدم صلاحية الشهرة لجبر
الدلالة كما صرح به فى رسالته التى عملها فى حجية الظن بناء منه على ان ظهور الالفاظ
انما يعتبر من باب الظن النوعى الذى هو كون الدال بحيث لو خلى وطبعه لافاد الظن هو بنفسه
بارادة المعنى المقصود وان لم يتحقق منه فعلية افادة الظن ومع حصول الضعف فى
الدلالة بالاجمال او بنوع من القصور فيها كما فى مفهوم الوصف لا يتحقق مناط الحجية
ومعيارها الذى هو كون الدال بحيث لو خلى وطبعه لافاد هو بنفسه المعنى المقصود به فما
افاده هنا من انجبار الدلالة بالشهرة مناف لما استقر عليه مذهبه فى الاصول ويمكن
دفع الاشكال بان هذا انما هو تقريب لما امكن ان يقال فى المقام والا فهو قد رد
جبر الخبر بالشهرة بقوله واما شهرة الفتوى بين المتاخرين فلا تجبر الرواية خصوصا
مع مخالفة كثير من القدماء ومع كثرة العمومات الواردة فى مقام الحاجة وخلو كتب الرواية
المشهورة عنه حتى ان الشيخ ره لم يذكره فى جامعه ولكن دفع الاشكال المذكور بهذه العبارة
موقوف على ان يكون المراد بقوله لا تجبر الرواية عدم جبرها سندا ودلالة ولو اريد بها

نفى الرواية سندا فقط كما يلايمه ذيل العبارة وهو قوله وخلو كتب الرواية المشهورة عنه
لم يكن كلامه ره مفيدا لرد جبر قصور الدلالة من جهة كون المنقول هو مضمون الرواية
بالشهرة بل يتجه سكوتا عنه ولكن الاظهر ان مراده بالعبارة المذكورة رد مطلق كون الشهرة
جابرة للخبر سواء كان من باب الدلالة ام من باب السند كما ينبئ عنه عدم تقييد الجبر
بالسند حيث قال فلا تجبر الرواية ولم يقل لا تجبر سند الرواية غاية ما فى الباب اختصاص
بعض الشواهد اعنى خلو الكتب بخصوص السند ولا ضير بعد ان كان المقصود نفيه
ولو بانضمام نفى غيره اليه فان قلت كيف صح للمصنف ره وصف ما نسبه
الشيخ ره من المضمون الى الرواية بضعف الدلالة مع ان عبارة الشيخ قاصرة عن الدلالة
على ما اراده به فينفى احتمال حضور لفظ الامام ع الذى نقل الشيخ ره مضمونه عن كلالة
على ذلك المضمون لاحتمال ان لفظه ع كان ظاهرا فى غيره فح نقول ان هذا المضمون
الذى نقله الشيخ ره يجب قبوله بحكم ما دل على وجوب تصديق العادل غاية ما هنا
انه يبقى احتمال غفلة الشيخ ره عن ظهور لفظ الامام ع فى معنى غير فهمه هو و
نقل مضمونه فينفى باصالة عدم الغفلة التى هى من جملة الاصول التى يعتبرها العقلاء
ويعول عليها العلماء فيلزم قبول المضمون الذى نقله الشيخ ره بحكم دليل وجوب قبول
قول العادل والاصل المعول عليه من دون حاجة الى جبره بالشهرة ولا غيرها مما هو صالح
لجبر الدليل الضعيف كما ينفى احتمال الغفلة عن الراوى باصالة عدمها اذا شككت
فى انه هل سمع تمام لفظ الامام ع او غفل عن بعض الفاظه ع فلم ينقله لك قلت فهم
الروايات قد صار فيما بين الفقهاء من الامور الاجتهادية التى يقع فيها الخطاء كثيرا ولهذا
ترى بعضهم يخطئ بعضا فى فهم الروايات وقد يستدل بعضهم بخبر على فتوى ويستدل اخر بذلك الخبر
بعينه على خلاف تلك الفتوى فلعله ما عد الغفلة فى امثال هذه الموارد التى يكثر فيها الغفلة والخطاء مما لا عبرة

به عند العقلاء الذين ليس مدركها الا بنائهم والسر في ذلك ان امثال هذه الاصول عند المصنف
انما تعتبر من باب الظن النوعي وهذا الظن النوعي من اصالة عدم الخطا ليس من شانه
افادة الظن لو خلي وطبعه ولهذا لم يعتبر هو اصالة عدم الخطا والغفلة في الامور
الحدسية فافهم قوله واما شهرة الفتوى بين المتاخرين فلا يجبر الرواية
لا يخفى انه اعتبر في الشهرة التي نفى عنها صلاحية جبر الرواية قيدين احدهما كونها
في الفتوى والاخر كونها بين المتاخرين ولا اشكال في كون القيد الاول للاحتراز
لان شهرة الرواية يجبر سندها قطعا اذا كان ضعيفا واما القيد الثاني
فاتضاح الحال فيه يتوقف على ملاحظة اقسام الشهرة في الفتوى فنقول انها
اما ان تنعقد بين القدماء او بين المتاخرين وعلى التقديرين اما ان يستند من
انعقد بهم الشهرة في تلك الفتوى المشهورة الى ذلك الخبر ام لا فهذه اقسام
اربعة على التقادير اما ان يراد جبر السند او جبر الدلالة فهذه ثمانية اما جبر الدلالة
فلا يتاتى من الشهرة مطلقا الا ان تكشف عن قرينة قطعية والكشف عن القرينة
في شهرة المتاخرين اضعف منه في شهرة القدماء ضرورة انقطاع الوسائط بين
الامام ع وبين المتاخرين بخلاف المتقدمين وهل يلحق الكشف عن القرينة ظنا
بالكشف عنها قطعا قال المصنف ره في رسالة حجية الظن نعم والظاهر ان مستنده قيام
بناء العقلاء من اهل اللسان على اعتبار القرينة المكشوف عن وجودها كشفا ظنيا
وليس ببعيد فقد علم حكم الاقسام الاربعة وبقي حكم اربعة اخرى الاول اشتهارها
الفتوى بين القدماء مع استنادهم في فتواهم الى ذلك الخبر وهذا القسم يورث
الاطمينان بصدور الخبر لكشف استنادهم عن قيام قرينة عندهم على صدور
ذلك الخبر وان كان راويه ضعيفا على اصطلاح المتاخرين الثاني اشتهارها

يلزم

بينهم مع عدم استنادهم فيها اليها وهذا القسم لا عبرة به في جبر الخبر الضعيف لانه
اذا علم عدم استنادهم اليها لم تكن الموافقة بين فتواهم وبين الخبر الا اتفاقية
ويحتمل ان مدرك فتواهم خبر اخر ضعيف الدلالة عندنا ولو فرض الشك في استنادهم
اليها كان ذلك بمنزلة العلم بالعدم الثالث اشتهارها بين المتاخرين مع
استنادهم فيها الى ذلك الخبر وهذا القسم يورث جبر الخبر الضعيف اذ كون المعتبر
هو الخبر الوثوق بصدوره ووجه كشفه عنها هو عدالتهم المانعة من الاقتحام بغير علم
وقلة انظارهم العاصمة عن الاشتباه غالبا وان كان القسم الاول اوثق واقرب الى
الوقوع من هذا القسم الرابع اشتهارها بينهم مع عدم استنادهم فيها الى ذلك
فاعلم ان الشهرة في الفتوى التي عليها كلام المصنف ره انما هي الشهرة التي لم يعلم استناد
المتاخرين الى الخبر الذي هو موافقة له ان لم يدع العلم بعدمه وان المراد بجبر الرواية
ما هو اعم من جبر السند ومن جبر الدلالة وح نقول ان شهرة القدماء التي لم يعلم
استنادهم الى الخبر الذي هي موافقة له ايضا ليست صالحة لجبر شيء من الدلالة والسند
فتقييد المصنف ره بقوله بين المتاخرين ليس للاحتراز عن شهرة القدماء وانما هو لبيان
الواقع وتوطئة لقوله خصوصا مع مخالفة كثير من القدماء قوله الاقوى
جواز المعاوضة على العصير العنبي اذا غلا ولم يذهب ثلثاه وان كان نجسا
اعلم ان العصير العنبي يلاحظ فيه حالات ثلث احدها حالته الاصلية التي
لم يطرء بها غليانا ولا تحول الى الخمر وفي هذه الحالة لا اشكال في التكسب وسائر التصرفات
لكونه طاهرا مباح التناول الثانية ان يعرضه النشيش والغليان من قبل نفسه
حتى يصير خمرا وحكمه بحسب هذه الحالة حكم الخمر في جميع اقسامه من حرمة التناول
والتكسب ونجاسته وجواز اتخاذه للتخليل وغير ذلك لانه خمر حقيقة اوازاد الخمر

الثالثة ان يطرئه الغليان بالنار ولكن قبل ذهاب ثلثيه واما بعد ذهابهما فهو
دبس ولهذا لم يجعل الحالات اربعا وقد وقع الخلاف في جواز المعاوضة عليه بين المتعرضين
لذكر المسئلة وان كانت غير مذكورة في كلمات الاقدمين وانما تعرض لذكرها جماعة
من الاواخر والمصنف ره قوى الحكم بالجواز قوله بناء على انه مال قابل
للانتفاع به بعد طهارته بالنقص وجواز الاكتساب يدور مدار
المالية وتحقق كونه مالا اما بالقطع به واما بدعوى ان المالية ليست شيئا
زائدا على السلطنة العرفية واستيلاء اليد وان اليد دليل الملك حتى في شبهة
الحكمية كما حكي عن المحقق الثاني ره فمع الشك في المالية نعتمد على دلالة اليد على
الملك واما بدعوى ان المالية بالاستصحاب لانه كان قبل الغليان مالا قطعا
وقد وقع الشك في خروجه عن المالية بالنجاسة الحاصلة عن الغليان
فالحاصل انه يتحقق ماليته بشيء من الوجوه الثلثة غاية الامر انه مال معيوب
قابل لزوال عيبه قوله ووجب عليه غرامة الثلثين واجرة العمل فيه
حتى يذهب الثلثان كما صرح به في التذكرة اه اما انه يجب غرامة الثلثين
فلانه اتلفهما على المالك بالنقص الحاصل بالغليان المستند الى فعل الغاصب
مباشرة في اول الامر وتسبيبا في اخره لانه اغلاه فصار سببا للتطهير بالغليان
حتى يذهب تمام الثلثين وح المعلوم ان الاغراض تختلف من العقلاء في
اموالهم فقد يكون مراد صاحب العصير تخليله على تلك الحالة الاصلية فيكون
صيرورته دبسا منافيا لغرضه واما انه يجب عليه اجرة العمل حتى يصير دبسا
بذهاب الثلثين فلما ذكره في التذكرة حيث قال في كتاب الغصب لو غصب عصيرا فاغلاه
حرم عندنا وصار نجسا لا يحل ولا يطهر الا اذا ذهب ثلثاه بالغليان فلو رده كما غصب

قبل ذهاب ثلثيه

قبل ذهاب ثلثيه وجب عليه غرامة الثلثين لانه رده معيبا ويحتاج زوال العيب الى
خسارة والعيب من فعله فكانت الخسارة عليه انتهى ثم ان ما ذكرناه من غرامة الناقص
كالثلثين فيما نحن فيه ليس من قبيل الاحكام المتعلقة بالقبول عندهم لوقوع الخلاف
فيه قال في التذكرة بعد ما حكم بضمان ما نقص من الزيت لو غصبه فاغلاه ما نصه لو غصب
عصيرا فاغلاه فنقصت عينه دون قيمته مثل ان كان صاعين قيمتهما اربعة دراهم
فلما اغلاه عاد الى صاع قيمته اربعة دراهم قال الشيخ ره لا يضمن الغاصب الناقص من
العين هنا لانه مجرد مائية رطوبة لا قيمة لها وللشافعية وجهان احدها انه يضمن
ما نقص من العين كالزيت لانه مضمون بالمثل والثاني انه لا يغرم شيئا لانه اذا اغلاه
نقصت المائية التي فيه وصار ربا ولهذا ينحل ويزيد حلاوته فالذي نقص منه لا قيمة
له بخلاف الزيت فانه لا مائية فيه فالذاهب زيت له قيمة بخلاف العصير فان حلاوته
باقية والذاهب منه ليس الا المائية والرطوبة التي لا قيمة لها والوجه عندي انه لا فرق
في الضمان بين الزيت والعصير لان الذاهب في الزيت ايضا الرطوبة المائية الحاصلة
الا ان مائيته اقل قاله بعض الشافعية والخلاف المذكور فيما اذا غلا العصير يجري
فيما اذا صار خلا وانتقص عينه دون قيمته وكذا اذا صار الرطب تمرا والعنب زبيبا
انتهى قوله عدا ما في مفتاح الكرامة من ان الظاهر المنع للعمومات المتقدمة
وخصوص بعض الاخبار مثل قوله ع وان غلا فلا يحل بيعه ورواية ابي كهمش اه
لم ينقل المصنف ره عبارة مفتاح الكرامة على وجهها والعبارة التي ذكرها المصنف ره غير
خالية عن الخلل ونحن ناتي بعبارته بعينها قال ره واما اذا غلا عصير العنب بالنار
ولم يذهب ثلثاه فلا ريب في نجاسته كما بيناه في غير موضع بل ادعي عليها الاجماع
والظاهر ايضا عدم جواز بيعه لانه خمر كما صرح به جماعة او كالخمر اذا اعد للتخليل

كما نص عليه المحقق الثاني ره وهو الظاهر عبارة النهاية عند قوله ويكره الاسلاف فيه
ونظيره منها ومن اطعمة السرائر وغيرها في مواضع تظهر على الفقيه وهو الذي تقتضي
به قواعد الباب ويدل عليه اطلاق قول الصادق عم في خبر ابي كهمس فيما رواه ثقة الاسلام
وان غلا فلا يحل بيعه ومفهوم قوله عم ايضا فيما رواه الكليني ايضا عن ابي بصير حيث
سئل عن ثمن العصير اذا بعته قبل ان يكون خمرا وهو حلال فلا باس اذ مفهومه ثبوت
الباس اذا لم يكن حلالا وهو حال الغليان وقوله عم ايضا في مرسل ابن الهيثم اذا تغير
عن حاله وغلا فلا خير فيه حتى يذهب ثلثاه ومن الخير المنفي بيعه فتم هذا ما في مفتاح
الكرامة وابي كهمس بالسين المهملة بخطه ره وقال في باب الكنى من منتهى المقال ابو كهمس له
كتاب رويناه عن جماعة عن ابي المفضل عن حميد عن القسم بن اسمعيل عنه ست اسمه
الهيثم بن عبيد او عبيد الله ثم ذكر ما يدل على تشيعه ثم قال وفي كثير من المواضع كهمش
بالمعجمة قيل لم توجد هذه اللغة والموجود انما هو بالمهملة ومعنا القصير على ما في ص
انتهى ما اوردنا ذكره وفي باب الهاء من ابواب الاسماء من الكتاب المذكور الهيثم بن عبد الله
ابو كهمس كوفي عربي له كتاب ذكره سعد بن عبد الله في الطبقات جش وفي تعق ابو عبيد
الشيباني ابو كهمس الكوفي اسند عنه انتهى وانه قد كان يصغر اسمه ويرخم وفي تعق
في عمر الحجاج الخشاب عن ابي كهمس الهيثم بن ابي عبيد وفيه ايضا عن ابي بكر عنه و
اسمه هيثم بن عبيد والظاهر الاتحاد على ما ذكره المصنف هذا ما في منتهى المقال
واما ابن الهيثم فهو بالهاء ثم الياء المنقطة بنقطتين من تحت ثم الثاء المثلثة
بخط صاحب مفتاح الكرامة ره واسمه محمد ذكره العلامة ره في القسم الاول من كتاب
الخلاصة قال ره محمد بن الهيثم بن عروة التميمي كوفي ثقة روى ابوه عن ابي عبد الله عم
انتهى والمرسل الذي اشار اليه مذكور في باب تحريم العصير العنبي والتمري وغيرهما اذا

غلا ولم يذهب ثلثاه من كتاب الاطعمة والاشربة من الوسائل عن محمد بن يحيى عن احمد بن
ابي نجران عن محمد بن الهيثم عن رجل عن ابي عبد الله عم قال سئلته عن العصير يطبخ بالنار
حتى يغلي من ساعته ايشربه صاحبه فقال اذا تغير عن حاله وغلا فلا خير فيه حتى يذهب ثلثاه
ويبقى ثلثه فتوكــــــــلو وفي الجميع نظر اما في العمومات فلما تقدم واما الادلة
الخاصة فهي مسوقة للنهي عن بيعه بعد الغليان نظير بيع الدبس والخل من غير اعتبار
اعلام للمكلف وفي الحقيقة هذا النهي كناية عن عدم جواز الانتفاع ما لم يذهب
ثلثاه فلا يشمل بيعه بقصد التطهير مع اعلام المشتري نظير اعلام بيع الماء النجس المراد بالنحو
في كلام المصنف ره كقواعد الباب في عبارة مفتاح الكرامة هو حديث تحف العقول وحديث فقه
الرضا ع وحديث دعائم الاسلام وما ادى مؤديها واشار ره بقوله ما تقدم الى ذكره
من ان الظاهر منها العنوانات النجسة والمحرمة بقول مطلق لا ما يعرضها في حال دون
حال لكن لا يخفى عليك ان ما اورده على التمسك بالعمومات في محله واما ما ذكره من الحمل
في مقام الايراد على الادلة فهو في غاية البعد كما لا يخفى على من له خبرة باساليب الكلام
وان كان تمسك صاحب مفتاح الكرامة ره ايضا بها ساقطا اما بالنسبة الى رواية
ابي كهمس فيتضح بذكر متنها فانه قال سئل رجل ابا عبد الله عم عن العصير فقال لي
كرم وانا اعصره كل سنة واجعله في الدنان وابيعه قبل ان يغلي قال لا باس وان غلا
فلا يحل بيعه ثم قال هو ذا نحن نبيع تمرنا ممن نعلم انه يصنعه خمرا فان ظاهر يغلي
في السؤال انه يغلي بنفسه فيصير خمرا كما هو مقتضى اسناد الغليان وعدم التقييد
بالنار خصوصا مع سبق قوله عم واجعله في الدنان فان الجعل فيها مظنة الغليان
بنفسه لا مظنة الغليان بالنار وكذا الظاهر قوله عم في الجواب وان غلا هو الغليان بنفسه وصيرورته
خمرا فلا دخل له بقضية الغليان بالنار واما بالنسبة الى رواية ابي بصير فيتضح بنقل متنها

بذكر متنها ايضا وذلك انه عم قال سئلت ابا عبد الله عم عن ثمن العصير قبل ان يغلي لمن يبتاعه
ليطبخه او يجعله خمرا قال اذا بعته قبل ان يكون خمرا وهو حلال فلا باس فان الحكم
بحرمة البيع وعدم حرمته مفهوما ومنطوقا قد انيط بصيرورته خمرا وعدم صيرورته
وقوله وهو حلال بيان لعدم صيرورته خمرا لا اشارة الى ما قبل غليانه بالنار كما هو مقتضى
سؤال السائل حيث قال عن ثمن العصير قبل ان يغلي فقوله وهو حلال تنبيه على علة
الجواز الذي هو كونه معنونا بعنوان موجب للحل وهو كونه عصيرا لا خمرا وكان الذي
عداه الى حمل قوله عم وهو حلال على معنى انه ما قبل الغليان هو اشارة السائل
الى غرض المشتري وهو الطبخ او جعله خمرا وانت خبير بان ذلك لا يوجب حمل فعل
البايع عليها قبل اغلائه بالنار مضافا الى ان جعل مناط حرمة البيع في رواية تحف
العقول وغيرها هي العنوانات دون ما يعرضه الحرمة في حال دون حال مما يؤكد
كون المراد في الخبر هو كون صيرورته خمرا مناطا لحرمة البيع في هذين الخبرين
الخاصين فتلك العمومات قرينة على المراد على ظهور دلالتهما واما بالنسبة الى
مرسل ابن الهيثم فهو انه ليس الجواب بنفي الخير عنه عند التغير عن حاله والغليان
نصا في حرمة البيع ولا ظاهرا بل الظاهر هو حرمة شربه او نجاسته استعماله خصوصا
بقرينة العمومات السابقة التي انا طت حرمة البيع بالعنوانات دون ما يحرم في حال دون حال
هذا فان قلت ان رواية عمر بن اذينة ترد ما ذكرت وذلك انه قال كتبت الى ابي
عبد الله عم اسئله عن رجل له كرم ايبيع العنب والتمر ممن يعلم انه يجعله خمرا او سكرا
فقال انما باعه حلالا في الابان الذي يحل شربه واكله فلا باس ببيعه بيان ذلك انه عم اعطى معيارا
كليا وقانونا وهو ان بيع الشيء ان كان في وقت حله كان بيعه صحيحا والا فلا ولا خفاء
في كون المورد هو بيع العنب والتمر بعد كون المناط الذي افاده كليا وح فمقتضى

ذلك القانون انه ان باع العصير بعد غليانه وقبل ذهاب ثلثيه كان بيعه حراما
لانه باعه في الابان الذي يحرم شربه وهذا يهدم بنيان ما ذكرت من ان بيع العصير بعد
غليانه بالنار وقبل ذهاب ثلثيه يجوز بيعه قلت ان المعيار الذي ذكره الامام
عم لا يضر بحالنا لان المعيار انما هو في مقابل ما لا يجوز بيعه من العنوانات لا في مقابل
مجرد عارض يتفق في حال دون حال الا ترى ان السؤال انما هو عن بيع العنب
والتمر ممن يعلم انه يجعله خمرا او سكرا وكل من الخمر والمسكر عنوان مستقل
معروض للحرمة فيندرج في الادلة الدالة على حرمة بيع ما عنونه بعنوان هو
مستقل في الحرمة فكانه عم قال ان بيعه حلال لانه باعه في الابان الذي لم
يعنونه بعنوان مستقل موجب للحرمة وهو صيرورته خمرا واين هو من عروض
ما يحرمه حالا دون حال فلا يجري ما ذكره عم من المناط في العنوان
المستقل من دوران الحرمة مداره وجودا وعدما في الامر العرضي الذي يجري
في حال دون حال حتى انه قبل الغليان بالنار يجوز بيعه وبعد غليانه بها
لا يجوز بيعه فتدبر ثم ان بعض من تاخر قد استحسن ما اجاب به المصنف ره
عن الاخبار الخاصة وقال ان ما ذكره ره وان كان بعيدا في بادي الراي
الا انه بعد ملاحظة الاخبار الواردة في باب العصير يحصل الجزم بما ذكره ره
في بيان المراد بالاخبار الخاصة التي تمسك بها في مفتاح الكرامة وذلك
انه لم يرد في الاخبار سؤال عن نجاسة العصير ولا الجواب بها وانما ورد
فيها بيان المنع عن شربه او ما يعمه من الانتفاع مع سبق سؤال وبدونه
فعن حماد بن عثمن عن ابي عبد الله عم قال سئلته عن شرب العصير قال اشرب
ما لم يغل فاذا غلا فلا تشربه قلت اي شيء الغليان قال القلب وعن ذريح

قال سمعت ابا عبد الله ع يقول اذا نش العصير او غلا حرم وقد تقدم رواية محمد بن الهيثم
ولهذا حكم جماعة بمجرد حرمة العصير بالغليان دون نجاسته وعلى هذا فالاخبار
الخاصة التي تمسك بها في مفتاح الكرامة مسوقة لبيان الاحتراز عما يقع معه
المكلف في الحرام وهو بيعه بغير اعلام لان المشتري ح ليشربه ويباشره فيكون
قد ارتكب الحرام في الواقع وبيان الزام ما لا يقع معه في الحرام وهو ان يبيعه
قبل الغليان او يعلمه بذلك وانت خبير بما فيه لان ملاحظة تلك الاخبار
لا تفيد ظهور الاخبار الخاصة المذكورة في المعنى الذي ذكره المصنف ره وقد
يستدل لما اختاره في مفتاح الكرامة من حرمة بيع العصير بعد الغليان وقبل
ذهاب الثلثين بوجه آخر تقدم الاشارة اليه في كلامه وهو اطلاق اسم الخمر عليه
في بعض الاخبار مثل ما عن التهذيب سئلت ابا عبد الله ع عن الرجل من اهل المعرفة
بالحق يأتيني بالبختج ويقول انه قد طبخ على الثلث وانا اعلم انه يشربه على النصف
فقال خمر لا تشربه فيكون مثل قوله ع الطواف بالبيت صلوة فيكون مشاركا
لها في جميع الاوصاف والاوصاف الظاهرة ومنها النجاسة وحرمة البيع او
النجاسة وحدها فيتفرع عليه حرمة البيع وفيه ان حرمة البيع ليست من
الاوصاف الظاهرة وكذا النجاسة ولهذا خالف في ثبوتها النفي الخمر جماعة وعلى
تقدير ثبوت نجاسته لا يتفرع عليها حرمة البيع لما عرفت من ان سبب تحريم البيع
انما هو العنوانات دون ما يعرضه النجاسة في حال دون حال كما في العصير العنبي

قوله ره يجوز المعاوضة على الدهن المتنجس على المعروف من مذهب الاصحاب
تقييد الدهن بالمتنجس احتراز عن النجس فانه لا يجوز المعاوضة عليه وان قال بعضهم
بجواز الاسراج به وقد تقدم ذكره في كلام المصنف ره وليس التقييد بقوله على المعروف احترازا

عن مقالة قائل معروف بخلاف ذلك اذ لم يعرف قائل بخلافه بل احتياطا من جهة احتمال
قائل غير معروف ثم ان ظ الاكثر بل الجميع عموم الجواز لجميع افراد الدهن كما هو مقتضى
اطلاق معقد الاجماع المدعى في المقام لكن في ظ ما ظاهره قصر الجواز على خصوص الزيت
قال فيه ما لفظه وان كان بعينه النجس بالمجاورة مايعا فلا يخ من احد امرين اما
ان يكون مما لا يطهر بالغسل مثل السمن او يكون مما يطهر فان كان مما لا يطهر بالغسل
مثل السمن فلا يجوز بيعه وان كان مما يطهر بالغسل مثل الماء فانه وان كان نجسا
فانه اذا كوثر بالماء المطهر فانه يطهر وقيل ان الزيت النجس يمكن غسله والاولى
ان لا يجوز تطهيره لانه لا دليل عليه فما هذا حكمه يجوز بيعه اذا طهر واما الطاهر
الذي فيه منفعة فانه يجوز بيعه لان الذي منع من بيعه نجاسته وقد زال ذلك وهذا
محلوك الى ان قال يجوز بيع الزيت النجس لمن يستصبح به تحت السماء ولا يجوز
الا لذلك انتهى ولكن له ره في كتاب الاطعمة والاشربة كلام يظهر منه ان ذكره الزيت
انما هو من باب المثال قال واما ان كان مايعا فالكلام في السمن والزيت والشيرج
والبزر وهذه الادهان كلها واحد فمتى وقعت الفارة وماتت فيه نجس كله ويجوز
عندنا وعند جماعة الاستصباح به في السراج ولا يؤكل ولا ينتفع به في غير الاستصباح
وفيه خلاف وردوا اصحابنا انه يستصبح به تحت السماء دون السقف الى ان
قال وجملته ان الاعيان النجسة على اربعة اضرب نجس العين وهو الكلب والخنزير
وما تولد منهما او من احدهما وما في معناهما وهو ما استحال نجسا كالخمر
والبول والعذرة وجلد الميتة فكل هذا نجس العين لا ينتفع به ولا يجوز بيعه
بحال الثالث ما ينجس بالمجاورة وينتفع بمقاصده ويمكن غسله وهو الثوب
فهذا يجوز بيعه والبزر مثله الرابع ما اختلف في جواز غسله وهو الزيت والشيرج

فمن قال لا يجوز غسله لم يجز بيعه ومن قال يجوز غسله فالبيع على وجهين فعندنا
وان لم يجز غسله فيجوز الانتفاع به بالاستصباح فينبغي ان نقول انه يجوز بيعه بهذا
الشرط انتهى ووجه ظهوره في ذلك امران احدهما ضم الشيرج اليه والثاني بيان
ان جواز الانتفاع به بالاستصباح سبب للقول بجواز بيعه وهذا موجود في السمن
وغيره من الادهان وكيف كان فالحق عدم الفرق بين الزيت وغيره من الادهان و
النصوص شاملة على غيره ايضا كشمول معقد الاجماع لجميع ما عداه على حد شموله له
نعم قد يتأمل في شموله للادهان التي لم يعهد استعمال الطاهر منها في الاسراج
كدهن الورد ونحوه كغيره الادهان من المتنجسات ولكن قد جزم بعضهم بشمول النصوص
لها كشمول معقد الاجماع حملا لما في النص على المثال ولا باس به بناء على اتحاد الجميع
في المالية بالنسبة الى الاستصباح وان لم يستعمل الطاهر من ذلك فيه عندهم لمكان
غلائه وقيام غيره مقامه على نحو قيام الشحم مقام السمن في جريان العادة باستعمال السمن
فيه اعيانا مع الانحصار ونحوه وعدم جريانها به في نحو دهن الورد غير قادح بالفرق
بينهما بعد اشتراكهما في القابلية له التي عليها مدار المالية لا على فعلية الاستعمال وكما
لو قلنا بالفرق بين الادهان في صيرورتها مالا عرفا بسبب الاستصباح بمعونة تحيير
سببا للمالية بعضها دون بعض فصل الحكم ح بكون الاستصباح مثلا المطلق الانتفاع
حتى يلزم ان ما فيه منفعة منها ولو لم يكن المنفعة خصوص الاستصباح يجوز بيعه وما
ليس فيه منفعة لا يجوز بيعه او يبقى بالقطع بعد الفرق بينها في جواز الاستصباح
وجواز التكسب به وان اختلفت في صيرورتها مالا بسببه وبدعوى عدم القول بالفصل
بالفصل بينها من جهة جواز الاستصباح وجواز التكسب به وفي الجميع تأمل ولكن
الثاني اقرب الى التعبد بالنص وقلنا الشمول لمطلق الادهان بجعل المذكور فيه مثالا

وكذا الى التعبد بمعاقد الاجماعات قوله ره وجعل هذا من المستثنى من بيع الاعيان
النجسة مبني على المنع لما كان كلامه ره في المستثنيات وذكر انها تذكر في مسائل
اربع وكانت هذه المسئلة هي الرابعة وكان الاستثناء اخراج ما لولاه لدخل كان
توجيه كون ما ذكره في هذه المسئلة من قبيل المستثنى فذكر ان جعل الدهن المتنجس من
المستثنى من الاعيان النجسة بالمعنى الاعم الشامل للنجسة والمتنجسة مبني على احد
الامرين اللذين هما المنع من الانتفاع بالمتنجس الا ما خرج والمنع من بيع المتنجس وان
جاز الانتفاع به نفعا محللا مقصودا لانه على كل منهما يصح الاستثناء فيتحقق
على الاول تحريم الانتفاع بالمتنجس الا هذا المتنجس الخاص الذي هو الدهن فانه يجوز
الانتفاع به حتى بيعه واستيفاء ثمنه وعلى الثاني يحرم بيع المتنجس وان كان
له منفعة محللة مقصودة الا هذا المتنجس المشتمل على المنفعة المخصوصة بخلاف ما
لو قلنا بجواز الانتفاع بالمتنجس الا ما خرج وجواز بيع المتنجس الذي ينتفع بها
نفعا محللا فانه يصير الحكم المخالف المستثنى منه عبارة عن انه لا يجوز بيع المتنجس
الذي ليس فيه منفعة محللة فاذا قيل في مقام الاستثناء الا الدهن للاستصباح
كان الاستثناء منقطعا من جهة كون الدهن من افراد المتنجس الذي فيه منفعة
لا من افراد ما ليس فيه منفعة فتدبر قوله ره وقد تقدم ان المنع عن بيع
النجس فضلا عن المتنجس ليس الا من حيث حرمة المنفعة المحللة المقصودة
لا يخفى ان حرمة المنفعة المحللة لا تتصور الا بعروض التحليل على وجه التامة
فتأمل قوله ره والاخبار مستفيضة منها ما لم يذكره المصنف ره صحيحة
زرارة عن ابي جعفر عليه السلام قال اذا وقعت الفارة في السمن فماتت فان كان
جامدا فالقها وما يليها وكل ما بقي وان كان ذائبا فلا تاكله واستصبح به

والزيت مثل ذلك وصحيحة الحلبي قال سئلت اباعبدالله ع عن الفارة والدابة تقع
في الطعام والشراب فتموت فيه قال ان كان سمنا او عسلا او زيتا فانه ربما يكون
بعض هذا فان كان الشتاء فانزع ما حوله وكله وان كان الصيف فارفعه حتى تسرج
به وموثقة سماعة قال سئلته عن السمن تقع فيه الميتة فقال ع ان كان جامدا فالقها
حوله وكل الباقي فقلت الزيت فقال ع اسرج به وخبر معوية عنه ع في جرذ مات في
زيت ما تقول في بيع ذلك فقال ع بعه وبينه لمن اشتراه ليستصبح به قال في الوافي
جرذ كصرد ضرب من الفار انتهى وهو بالذال المعجمة كما يظهر من كتب اللغة حيث انهم يذكرونه
في باب الذال المعجمة لا في باب الدال المهملة قوله ونحوه مجردا عن دعوى الاجماع
عبارة ط او زاد انه لا يجوز بيعه الا لذلك وظاهره كفاية القصد اقول ظاهر
ذيل ما حكيناه عن المبسوط في اول المسئلة هو اعتبار الاشتراط لانه قال فعندنا وان لم
يجز غسله فيجوز الانتفاع به بالاستصباح فينبغي ان نقول انه يجوز بيعه بهذا الشرط
انتهى وهذه العبارة اظهر في الدلالة على الاشتراط من دلالة العبارة حكاها المص ره
على مجرد القصد لكونه اخص فيحمل الظاهر على الاظهر الا ان يحمل ما حكيناه على كونه عدولا لكونه
متاخرا قوله وكيف كان فقد صرح جماعة بعدم اعتبار قصد الاستصباح
هذا قول ثالث في المسئلة وهو الحق اذ لم يجعل الاستصباح في النصوص غاية للبيع وانما
جعل غاية لبيان المشتري ذلك للبايع ثم يجب مجرد الاعلام لتعلق النصوص بالامر بالبيان
والاعلام قوله ويمكن ان يقال باعتبار قصد الاستصباح اذا كانت
المنفعة المحللة منحصرة فيه وكان من منافعه النادرة التي لا يلاحظ في ماليته
كما في دهن اللوز والبنفسج وشبههما اه محصل هذه العبارة الى اخرها قول
رابع وهو التفصيل بين ما ذكر من الغرض وهو انحصار المنفعة المحللة في الاستصباح

وكان هو من المنافع النادرة الغير الملحوظة في مالية ذلك الدهن فيعتبر قصد
الاستصباح وبين ما لو كان الاستصباح منفعة غالبة متعارفة يكون باعتبارها
ماليته او من منافعه المساوية للاكل فلا يعتبر قصد الاستصباح في البيع واورد
عليه بعض المعاصرين بما نصه وفيه مع امكان كونه خرقا للاجماع المركب بعد تسليم
كلما تم لذلك كما هو المفروض والا لم يكن وجها رابعا كما هو واضح ان المالية
تابعة للقابلية للانتفاع به في الفوائد المعتادة المقصودة او غيرها وان منع من
فعليتها مانع من غلاء القيمة وغيره كما لو غلت قيمة السمن ونحوه ولا شاهد
على حصرها بالاول بل هو على خلافه كما يشهد عليه الوجدان والفطرة المستقيمة
فتامل فيه والنص لعله كاشف عن ذلك لا عن اثبات مالية شرعية مخالفة
للعرف والعادة كما ان اللازم انما هو العمل بظاهره مع عدم المانع منه وظاهره
انما هو صورة الاطلاق المنصرف الى النادرة بحكم الشارع فلا يكون اكلا للمال
بالباطل ولا ينافيه انصرافه عرفا الى الفوائد المحرمة مع عدم قصدها للمتعاقدين
بالخصوص ودعوى ان انصرافه اليها مستلزم لقصدها كذلك فيبطل عهدتها
على مدعيها بل لا يبعد الصحة مع قصد جميع المنافع التي منها المحللة فينصرف
التي شرعا اليها ويلغى قصد غيرها ولم يثبت كونه مانعا منها او ملحقها بما لو
لم يلتفتا الى المنافع اصلا لانه مال واقعي شرعا قابل لبذل المال بازائه ولم يقصد
به خصوص المنافع المحرمة التي لا يصح بذل المال بازائها كما جزم به بعضهم بل
قد يقال انه لم يكن اجماع على عدمها مع قصد المحرمة خاصة لان بذل المال
انما هو بازاء العين التي هي مال عرفا او شرعا لا في مقابلة المنافع المحللة
او المحرمة وانما الشرط وجود الاولى فيها خاصة ولذا يصح مع الغفلة عن ملاحظتها

وقصد المحرمة انما هو من الدواعي لقصد نقل العين اليه ولم يثبت كونه مانعا منها وان كان
حراما بل وان كان البيع المشتمل عليه حراما اذ لا يلزم منه الفساد في نحو ذلك لا عرفا
ولا شرعا ولعله لذا قال الفاضل في محكي التذكرة بان الجارية المغنية لو بيعت باكثر
مما يرغب فيها لولا الغناء فالوجه التحريم ولا داعي لحمله على ارادة الفساد منه فتامل
جيدا انتهى قوله فلو لم يعلم المتبايعان جواز الاستصباح بهذا الدهن
وتعاملا من غير قصد الى هذه الفائدة كانت المعاملة باطلة لان المال
مبذول مع الاطلاق في مقابل الشيء باعتبار الفوائد المحرمة المراد
بهذا الفرض هو ما لو كان هناك قصد منهما الى الفوائد في الجملة لكن لم يكونا
قاصدين الى الفائدة الخاصة وذلك بحكم الجمع بين التعليل الذي علل به هذا
الحكم وبين قوله ثم لو علمنا عدم التفات المتعاملين الى المنافع اصلا امكن صحتها
لانه مال واقعي قابل لبذل المال بازائه اه قوله واما فيما كان الاستصباح
منفعة غالبة اه عطف على قوله ويمكن ان يقال باعتبار قصد الاستصباح اذا كانت
المنفعة المحللة منحصرة فيه فيصير الحاصل من المعطوف والمعطوف عليه هو
التفصيل بين ما لو كان الاستصباح من المنافع النادرة للدهن وبين ما لو كان
من المنافع الغالبة او المساوية فيعتبر القصد الى المنفعة المحللة النادرة التي
هي الاستصباح في الاول بخلاف الاخيرين فانه لا يعتبر فيهما القصد الى المنفعة
المحللة الغالبة او المساوية قوله كما يومي اليه ذلك ما ورد في تحريم
شراء الجارية المغنية وبيعها لعل المراد بذلك ما رواه في الوسائل عن محمد بن
علي بن الحسين قال سئل رجل علي بن الحسين ع عن شراء جارية لها صوت فقال ع
ما عليك لو اشتريتها فذكرتك الجنة يعني بقراءة القران والزهد والفضائل

التي ليست بغناء فاما الغناء فمحظور لكن يشكل الامر في هذه الرواية من جهة ان شيئا
مما بعد قوله يعني ليس من لفظ المعصوم ع والايماء انما يحصل بذلك والا فالسؤال انما
هو عن شراء جارية لها صوت وهو اعم من الغناء وهو غير اشارة الى ما ورد في تحريم
شراء الجارية المغنية نعم لو علم ان قوله فاما الغناء فمحظور من لفظ الامام ع كان
في الرواية ايماء الى ما ذكره لكنه غير معلوم ويحتمل ان يكون المص ره قد اراد بذلك ما
رواه فيها مسندا عن عبدالله بن الحسن الدينوري قال قلت لابي الحسن ع جعلت
فداك ما تقول في النصرانية اشتريها وابيعها من النصراني فقال اشتر وبع
قلت فانكح فسكت عن ذلك قليلا ثم نظر الي وقال شبه الاخفاء هي لك حلال
قال قلت جعلت فداك فاشتري المغنية او الجارية تحسن ان تغني اريد بها
الرزق لا سوى ذلك قال اشتر وبع ووجه الايماء ان حرمة بيعها بقصد الفائدة
التي هي الغناء كانت مسلمة عند السائل فلهذا قيده بقوله اريد بها الرزق
لا سوى ذلك فاذن المعصوم ع في شرائها وبيعها ويشكل الامر بانه لو باع
الجارية المغنية باكثر مما تباع به لو لم تكن مغنية وكان مقصوده بذلك الاكتساب
والربح صدق عليه انه يريد الرزق الا ان يقال ان مثل ذلك يوجب القدح في الدلالة
دون الايماء الذي حاول المص ره اثباته او يقال ان المراد بالرزق ما يعيش به
مما فيه الكفاية لا ما زاد على ذلك فيدخل الزائد فيما نفاه بقوله لا سوى ذلك
لكن هذا لا يخلو من نظر لان غاية ما يتاتى منه هو ان لا يزيد البايع على ثمن
الجارية لولا الغناء ما يوازي الغناء الا انه اذا صار ثمنها المتعارف بسبب الغناء
ما يزيد على ثمنها لولا الغناء واراد البايع عند بيعها ما يكتفي به ويرتزق
صدق عليه انه اراد الرزق لا سوى ذلك قوله اه

ظاهر بعض الاخبار وجوب الاعلام فهل يجب مطلقا ام لا وهل وجوبه نفسي
او شرطي للتقييد بقوله مطلقا يظهر وجه من التفصيل الذي يذكره بقوله الذي
ينبغي ان يقال اه و محصل الكلام ان ظاهر جملة من النصوص وجوب الاعلام بنجاسة
الدهن المتنجس الذي يباع وحكي تنصيص الاكثر عليه بل احتمل عدم الخلاف فيه في
الجملة فاصل الحكم مما لا اشكال فيه وانما الاشكال في ان وجوبه نفسي عملا بظ
الامر فيصح البيع بدونه وان اثم بتركه او شرطي فيتوقف صحة البيع عليه فلا يصح
بدونه ولو تركه وقع البيع فاسدا وقد اختلف في ذلك كما تم في خصوص المقام
وغيره والذي يقتضيه التحقيق انما هو الاول كما فصلنا القول فيه في الاصول
ومحصل الوجه في ذلك ان مقتضى الاصول اللفظية انما هو ذلك لان اطلاقات
البيع غير مقيدة باشتراط صحته باخبار المشتري وان الامر بالاعلام
ايضا مطلق غير مقيد بكونه للصحة البيع وقد حررنا في محله ان الوجوب كغيره
مما يحتاج انفهامه من اللفظ الى التقييد على خلاف الوجوب النفسي فان انفهامه
منه غير محتاج الى التقييد فيكون الامر بالاعلام بحكم ترك التقييد ظاهرا
في النفسي كما ان اطلاقات البيع تقتضي عدم اشتراط صحته بالاعلام فمقتضى
العمل باصالة الاطلاق في الدليلين هو السالم من الطرفين على وجوبه وعدم
اشتراط صحة البيع به وذلك ما ذكرنا من وجوبه النفسي وقد حكي القول به عن
نص كثير منهم بل نسب الى ظاهر الاصحاب قال المحقق الاردبيلي ره فلو لم يبين
فظاهرهم انعقاد العقد ويكون الترك سبب الاثم على ذلك التقدير وموجبا
للخيار لا غير لان غايته النهي في غير العبادة وهو ليس بمقتض للفساد كما حقق
في محله انتهى ولكن في المستند انه قد يوجه الفساد عند ترك الاعلام اما

شرط جواز

شرط جواز البيع او صحته او مشكوك في شرطيته والفساد على الاولين ظاهر
وكذا على الثاني لحصول الاجمال في تخصيص عموما الصحة فلا يكون حجة في موضع
الاجمال ثم قال ويضعف بان تجويز البيع في الصحيحة مطلق والاصل عدم
الاشتراط وعطف قوله يبينه لو يبينه فلا اجمال انتهى وفيما ذكرناه مما لا
اشكال فيه بل لا يظهر فيه خلاف صريح كما عرفت الاشارة اليه الا انه وقع
الخلاف في توجيه الوجوب على وجوه الاول ان ذلك حكم تعبدي ورد من
جانب الشارع في هذا المورد بخصوصه فلا يتعدى به عن مورده الى غيره
الثاني ان ذلك من جهة كون النجاسة عيبا خفيا وان كل عيب خفي
يجب على البايع بيانه قال المحقق الاردبيلي ره ثم ان الظاهر وجوب اعلام
المشتري بالنجاسة في الدهن وغيره من سائر المتنجسات التي يجوز البيع معها
للرواية المتقدمة ولان النجاسة عيب خفي فيجب اظهاره كما قيل في سائر العيوب
ليسقط خيار المشتري والا يكون تدليسا ويكون له الخيار انتهى ولازم
هذا التعليل هو التعدي الى كل متنجس وان لم يكن من قبيل الادهان والى كل
معاوضة وان لم يكن بيعا فيجب الاعلام في جميع ما ذكر دون غيرها مما ليس معاوضة
واورد عليه المقرر في ذيل الكلام بان وجوب الاعلام على القول به ليس مختصا
بالمعاوضات الثالث انه غش بما يخفى فيجب تركه ويتحقق ببيانها فيتعدى
الى كل معاوضة مشتملة على الغش بما يخفى واختلاف هذا الوجه مع الثاني
انما هو بالحيثية الرابع ان الايقاع في النجس الواقعي محرم فيتعدى الى كل
ما هو مندرج في هذا العنوان مما هو ليس من قبيل البيع وغيره كالتبرع وبهبته
وغير ذلك الخامس ان الايقاع في الحرام الواقعي من حيث كونه مشتملا على المفسدة

الواقعية محرم فيتعدى الى غير النجس ايضا من المحرمات الواقعية كما يتعدى الى غير المعاوضات
ايضا وهذا الوجه نبه عليه المقرر وفصل الحال فيه بقوله ره في قوله ع يبينه لمن
اشتراه ليستصبح به اشارة الى وجوب الاعلام اه ثم انه بعد ما علم من وجوب
اعلام المشتري فهل يجب اعلامه مطلقا حتى لو كان كافرا ام يختص وجوبه بما
اذا كان المشتري مسلما فعن الشهيد الثاني ره فلا يجب اذا كان المشتري
كافرا وفي كشف اللثام ويجب اعلام المشتري بنجاستها ان كان مسلما انتهى
ولعل الوجه فيه كون الاخبار لغوا لانه لا يعتقد وجوب الاجتناب عنه ولا
يجتنب اصلا وربما الحق بالكافر في عدم وجوب الاعلام المسلم الذي لا يرى نجاسة
ذلك الشيء كمن لا يرى نجاسة الغسالة فاذا تنجس الدهن بالغسالة وهو يريد بيعه
على من لا يرى نجاستها لم يلزم اخباره واطلاق النصوص حجة عليهما جميعا
مضافا الى ما قيل في دفعه من ان الكفار مكلفون بالفروع فتامل فان هذا
لا يدفع الدليل بالتقرير الذي بيناه لان مجرد كونهم مكلفين بالفروع واقعا
لا يجدي في دفع اللغوية من حيث عدم اعتقاده وعدم التزامه بما اعلم به
فتدبر ثم ان وقت الاعلام الواجب هل هو ما قبل العقد او ما بعده متصلا به
او انه يجوز بعده مطلقا ولو تراخى الزمان بل تصرف المشتري فيه باشره
على وجه يسري اليه نجاسته فنقول ظاهر الاخبار وجوب اقتران الاعلام
بالبيع فلا يجوز التاخير عمدا بل لا يبعد حرمته اذا اخر بعد قبض المشتري وتصرفه
فيه وان لم يكن تاخير الاعلام عن عمد لانه في الحالة المتاخرة ليس صاحب يد
لخروجه عن يده وتصرفه وسلطنته بمجرد بيعه واقباضه وقول غير صاحب اليد
لا يقبل فقد تحصل انه لا بد من اقتران الاعلام بالبيع وبقي انه هل يلزم ان يكون

قبل عقد

قبل عقد البيع او يجوز الاعلام بعده متصلا به فنقول الوجه هو الاول لان اكثر اخبار
الاعلام وان كانت بحسب الظاهر صالحة لمجرد الاقتران من دون افادة لزوم كون الاعلام
قبل العقد الا ان خبر قرب الاسناد ظاهر في ذلك لانه قال ع فيه اما الزيت فلا تبعه الا لمن
تبين له فيبتاع للسراج فانه يدل على تقدم البيان وتفرع ابتياع المشتري للسراج عليه
مع انه لو بين له قبل البيع فقد لا يقدم على ابتياعه الا ان يقال ان غاية ما هناك
ان يكون للمشتري الخيار وكيف كان فطريق الاحتياط في امتثال الامر بالاعلام هو تقديمه
على عقد البيع فرعان الاول انه هل يقبل قول البايع اذا لم يكن هو المالك وانما
كان وكيلا كالدلال ونحوه فيجب على المشتري الاجتناب عنه في غير الاستصباح اذا كان
المبيع دهنا والاجتناب عما لا يجوز استعماله فيه اذا كان غيره من المتنجسات ام لا فيه
اشكال من جهة عدم كونه ذا يد وليس هناك دليل صالح لوجوب الاجتناب والالتزام
بما اخبر به الثاني انه هل يقبل قول الفضولي في الاعلام بكون المبيع متنجسا
ام لا الظاهر هو الثاني لانه ليس مالكا ولا صاحب يد وهو اولى بعدم القبول من الوكيل
كما يكشف عن اطباقهم على ان الخيار انما يثبت للمالك دون الفضولي وانه وقع
لبعضهم كلام في ثبوت الخيار للوكيل او المالك اذا كان العاقد هو الوكيل قوله
لبعض الاخبار المتقدمة وهو ما عن ابي بصير في الموثق حيث قال ع في ذيله واعلمهم
اذا بعته لان ظاهر الامر المطلق انما هو الوجوب النفسي لا غير قوله
فان الغاية للاعلام ليس هو تحقق الاستصباح اذ لا ترتب بينهما شرعا
ولا عقلا ولا عادة بل الفائدة حصر الانتفاع فيه بمعنى عدم الانتفاع به في
غيره يعني ان معنى قوله ليستصبح به ليس هو ما يرادف قولنا ليتحقق الاستصباح
منه قهرا بل معناه من جهة كونه فعلا اختياريا وكون المنفعة التي لا مبغوضية

فيها عند الشارع هو الاستصباح انما هو بيان انه لا ينتفع به انتفاعا اختياريا
الا في المنفعة المباحة فالاستصباح كناية عن الانتفاع الاختياري المباح فافهم
قوله ففيه اشارة الى وجوب اعلام الجاهل بما يعطى اذا كان الانتفاع
الغالب به محرما بحيث يعلم عادة وقوعه في الحرام لولا الاعلام فكانه قال
اعلمه لئلا يقع في الحرام الواقعي بتركك لاعلامه لا يخفى ان الحكم بوجوب
الاعلام بنجاسة الدهن المتنجس ليس محلا للتوقف عليه بالاخبار الواردة
في موردها الذي وردت فيه وانما الكلام اذا باع شيئا مما عداه من المتنجسات
من ماكول او ملبوس او غيرهما مما يباشره المشتري برطوبة فيقع في ملاقات النجاسة
الواقعية مع جهله بها او يصلي فيه فتقع صلوته في المتنجس الواقعي فهل يجب على
البايع اخباره ومثل البيع غيره من وجوه النقل الى غيره الذي ذهب اليه العلامة ره
في التذكرة انما هو وجوب الاعلام قال في ذيل المسئلة الاولى من مسائل
اشتراط الطهارة في العوضين في البيع ما نصه وما عرضت له النجاسة ان قبل
التطهير صح بيعه ويجب اعلام المشتري بحاله وان لم يقبله كان كنجس العين انتهى
وقد اشار المصنف ره بهذا الكلام الى موافقته وانه يجب على كل من يعطي المتنجس غيره
اعلامه بنجاسته اذا كان جاهلا بها سواء كان الاعطاء على وجه البيع او الهبة
او غيرهما من وجوه الاعطاء واستفاد ذلك من الخبر الدال على وجوب الاعلام
بنجاسة الدهن المتنجس بتقريب ان الامر بالاعلام في الدهن انما هو لغرض
ترك الاكل وفعل الاستصباح وليس ذلك الا من جهة ان الاكل لما كان من جملة
ما هو مبغوض للشارع محظور عنه في الواقع فكانه قال اعلمه لئلا يقع باعطائك
اياه وتركك الاعلام بحاله في المحرم الواقعي وح فيحصل من الخبر قاعدة كلية وهي

ان كل مورد

ان كل مورد صار اعطاء المعطي مع تركه الاعلام سببا ومقتضيا للوقوع
فيما هو محرم في الواقع وجب عليه الاعلام وانما الحقنا لفظ الاعطاء في بيان
الضابط ليصير واقعيا بالفرق بين ترك الاعلام مع الاعطاء كما هو مقصودنا
بالبحث وبين تركه بغير اعطاء وهو الذي حكي عن العلامة ره الحكم بوجوب الاعلام
فيه ورده فلا يرد الثاني نقضا على الضابط ويكون ادخال باء السببية في قوله
تركك باعتبار كونه حال دخل في تاثير السبب يعني المقتضي الذي هو الاعطاء
في وجود مسببه الذي هو الوقوع فيما هو محرم واقعي والا فلا فرق بين نفس
الترك ههنا وبينه في الثاني لانه ليس سببا في شيء منهما لان العدم ليس صالحا
للتاثير في الوجود مع ان المص ره قال في مقام تنظيره عن الثاني بل قد يقال بوجوب
الاعلام وان لم يكن منه تسبيب ومعلوم انه لو كان السببية للترك كان متحققا هنا
فلم يكن لنفي التسبيب وجه فالضمير في قوله منه عائد الى المكلف وعدم التسبيب انما
هو بعدم الاعطاء وبما ذكرنا من معنى السببية في الباء يرتفع ما يتوهم في بادي
الراي من المنافات بين اثبات التسبيب هنا وما افاده الباء الداخلة على الترك
من معنى السببية وبين ما سيصرح به في الامر الرابع من كون سكوت العالم
عن اعلام الجاهل فيما نحن فيه شرطا هذا وللتامل فيما افاده ره مجال
اذ لقائل ان يقول بعد الاغماض عن ظهور كون الحكم تعبديا غير معلوم الوجه
مختصا بمورده بحيث لا يصلح للتعدي الى غيره اذ بعد البناء على التعدي عن
مورده لا وجه للتعدي الى كل ما يعطي من ملبوس وفراش وغطاء ووطاء وماكول
ومشروب وغير ذلك من المتنجسات التي يلزمها مباشرة الاخذ لها برطوبة او
يلزمها الوقوع في المحرم الواقعي مع عدم الاعلام كالصلوة في اللباس المتنجس

على ذلك المأخوذ ان كان مما يصح السجود عليه لجواز اختصاص الاكل بما لا يجري في
غيره فان اكل المتنجس من حيث كون الماكول يصير جزء من البدن يورث قسوة القلب
وعدم استجابة الدعاء ونحو ذلك مما لا يرفعه الطريق الظاهري الذي هو مامور به
بالفعل من اصالة الطهارة ونحوها وهذا بخلاف مثل الصلوة والسجود ونحوهما مما
يكفي فيه الطريق الظاهري الذي هو مامور به بالفعل الا ترى انه لو صلى في لباس متنجس
غير مسبوق بالعلم بنجاسته بحكم اصالة الطهارة او استصحابها ثم تبين انه كان
متنجسا في حال الصلوة كانت صلوته صحيحة عند الاكثر ومنهم المصنف ره فلو كان
الوقوع في خلاف الواقع قادحا في جميع المقامات لكان اللازم عليه اعادة الصلوة
لانه صلى في النجاسة الواقعية فالحاصل انه بعد البناء على التعدي لا بد وان يقتصر
على وجوب الاعلام بالنجاسة في خصوص ما يراد اكله دون غيره كيف لا والمستفاد من
الاخبار المتقدمة الناطقة بالامر بالاعلام هو التنزه عن الاكل ولا امر من كونه هو العلة لتستقي
فلا يتعدى في وجوب الاعلام الى غير الماكول قوله مثل ما دل على
ان من افتى الناس بغير علم لحقه وزر من عمل بفتياه يعني ان الوزر
الذي كان يلحق العامل بتلك الفتيا لو كان عالما بمخالفتها للواقع يلحق
المفتي لا يخفى عليك ان في دلالة هذا النوع من الاخبار على ما حاوله المصنف ره
الاستدلال به عليه نظر لان اصل الفتوى بغير علم مما هو مبغوض عند الشارع
وليس مبغوضيتها من باب الوقوع في خلاف الواقع ولهذا كان الفتوى بغير
علم محرمة حتى لو طابقت الواقع ويدل على هذا الاطلاق ما رواه مفضل
بن يزيد قال قال ابو عبد الله ع انهاك عن خصلتين فيهما هلاك الرجال انهاك
ان تدين الله بالباطل وتفتي الناس بما لا تعلم ويؤيده ما رواه في الفقيه

عن الصادق ع

عن الصادق ع من ان القضاة اربعة ثلثة في النار وواحد في الجنة رجل قضى
بجور وهو يعلم فهو في النار ورجل قضى بجور وهو لا يعلم فهو في النار و
رجل قضى بحق وهو لا يعلم فهو في النار ورجل قضى بحق وهو يعلم فهو في الجنة
قوله ومثل قوله ع ما من امام صلى بقوم فيكون في صلوتهم تقصير الا
كان عليه اوزارهم لا بد وان يراد بالتقصير تقصير الامام فيما يصح به صلوتهم
في الواقع مثل ان يصلي بهم بغير وضوء او يحدث في الاثناء او ينوي الرياء
او يصلي في لباس مغصوب او متنجس ونحو ذلك لا التقصير الصادر من
المامومين مثل ان يصلوا بغير وضوء او يحدثوا في الاثناء او نحو ذلك اذ لا يصير
الامام على الثاني سببا في تقصيرهم فلا يطابق الحديث المقصود الذي سيق
للاستدلال به عليه والظ انه ره ذكر الروايتين الاخيرتين لافهام هذا المعنى
لان قوله ع فيكون في صلوته وصلوتهم تقصير ظاهر في ان يفعل الامام ع
فعلا يوجب قصور صلوته وصلوتهم وقوله ع لا يضمن الامام صلوتهم الا
ان يصلي بهم جنبا يدل على كون التقصير من الامام من حيث ان الصلوة بهم جنبا
فعل له لا فعل المامومين هذا ولا يخفى ما في دلالة الخبر المذكور من التامل لانه
لا بد من تقييده وتقييد ما يتعلق بالخبر الاخير من جهة صراحته في حصر الضمان
في الصلوة بهم جنبا وح فيكون مدلول الاخبار الثلثة اختصاص الضمان وحمل
الوزر والاثم في الصلوة بهم جنبا فيكون غير ذلك مما لا وزر فيه ولا اثم فلو
صلى بهم بغير وضوء او غير ذلك لم يكن عليه وزرهم واثمهم ويكون الاختصاص
في خصوص مورد خاص دليلا على كونه بخصوصه مما فيه مفسدة فلا يسري الحكم
الى مطلق السببية للوقوع في خلاف الواقع فلا يتم ما رامه ره قوله

فان فى كراهة ذلك فى البهائم اشعار بحرمته بالنسبة الى المكلف
لا يخفى ان مجرد الاشعار لا ينهض دليلا بعد سقوط غيره مما عرفته من مرتبة
الدلالة قوله ويؤيده ان اكل الحرام وشربه من القبيح ولو فى حق الجاهل
ما ذكره من ثبوت القبح فى الواقع لما هو محرم فى الواقع حق وما استشهد به
من حديث الاحتياط مما لا ريب فيه الا انا نمنع من حرمة التسبيب لوقوع المكلف
فى الحرام الواقعى عند قيام طريق ظاهرى فى حقه يوجب الاباحة بالنسبة اليه
فى مرحلة الظاهر قوله ثانيهما ان يكون فعله سببا للحرام كمن
قدم الى غيره محرما ومثله ما نحن فيه لا ريب فى ان المراد مما نحن فيه هنا انما
هو الاعطاء لا ترك الاعلام لان الاول هو الذى يكون مع تقديم المحرم الى
غيره من واد واحد ولانه ره سيصرح بان السكوت الذى هو عدم الاعلام
من قبيل الشروط بالنسبة الى الوقوع فى الحرام الواقعى قوله
ولذا يستقر الضمان على السبب دون المباشر الجاهل بل قيل انه لا ضمان
ابتداء الا عليه الفرق بين هذا القول وما قبله هو انه على الاول يشتركان
فى الضمان بمعنى انه يجيئ فى حق المباشر الضمان بمداخلته بالمباشرة و
يجيئ فى حق السبب الضمان بمداخلته بالسببية لكن يستقر على الاقوى فاذا
كان السبب اقوى استقر عليه نظير مسئلة تعاقب الايدى فيجيئ فى حق كل من
اثبت يده على المغصوب حكم الضمان باثبات يده عليه ثم انه يستقر على
من تلف فى يده وهذا بخلاف الثانى فانه بناء عليه لا يتحقق حكم الضمان
ابتداء الا فى حق السبب الاقوى وهذا اوفق بالقاعدة لان الاتلاف
فى نظير الاول انما طرء بعد اثبات الايدى على المغصوب الموجب لصحة تضمين كل منها

ثم ان الاتلاف الطارى اوجب استقراره على المتلف وهذا بخلاف ما نحن فيه
لان قوة السبب امر ثابت من ابتداء الامر وليس امرا طاريا بعد طروء ما يشترك
فيه السبب والمباشر من منشا الضمان قوله وهذا يكون على وجهين
احدها ان يكون من قبيل ايجاد الداعى على المعصية اما لحصول الرغبة
فيها وجه كون ايجاد الداعى من قبيل الشروط مع انه فى بادى الراى اشبه
بالمقتضى هو ان مقتضى الفعل انما هو العزم عليه فان اقترن به شروط وجود
الفعل المعزوم عليه وانتفى الموانع تحققت العلة التامة للفعل والا فلا
واما قبل تحقق العزم فلا يوجد المقتضى للفعل وذلك لان اول ما يبدو
للفاعل هو تصور الفعل ثم يميل اليه ثم يعزم عليه فتصور الفعل والميل
اليه من مقدمات العزم التى قد يتحقق معها العزم وقد لا يتحقق فلا يكونان
مقتضيين بل يصيران من قبيل الشروط لانهما عبارة عما لا يلزم من وجوده
وجود المشروط ويلزم من عدمه عدمه وعلى هذا القياس العناد بل هو من
مقدمات الميل الى الفعل الذى هو سب الحق فانه اذا حصل العناد فى قلب
الكافر تصور سب الحق ثم مال اليه ثم انه قد يعزم عليه وقد لا يعزم فاذا لم يكن
الميل مقتضيا فعدم كون العناد الذى هو من مقدماته من قبيل المقتضى اولى
بالاذعان وبما ذكرنا ظهر وقوع المسامحة من المصنف ره فى التعبير بالموجب
الموقع الظاهر فى المقتضى وان التعبير به انما هو باعتبار وقوع الفعل
بعدها احيانا فافهم قوله واخرى مع عدم الحرمة الفعلية بالنسبة
الى الفاعل كسكوت العالم عن اعلام الجاهل كما فيما نحن فيه فان صدور
الحرام منه مشروط بعدم اعلامه فهل يجب دفع الحرام بترك السكوت ام لا وفيه اشكال

مقتضى رد اخر الكلام الى اوله والجمع بينهما هو ان اعطاء المتنجس للجاهل مقتض للوقوع
فيما هو محرم واقعى وان السكوت شرط له وان المحرم انما هو الاعطاء وان الحكم
بحرمة السكوت الذى هو ترك الاعلام مشكل لما عرفت من انه قوى تحريم المقتضى
لوقوع الغير فيما هو محرم واقعى واستشكل فى حرمة شرطه وهذه النتيجة الحاصلة
من مجموع كلامه ره مع غرابتها تنافى ما ذكره فى اول كلامه لانه قرر المقام فى وجوب
الاعلام وحرمة تركه عند اعطاء المتنجس لمن هو جاهل بنجاسته وليس هذا الكلام
عدولا عما قرره اولا لانه ذكره فى طى حاصل الكلام السابق وهو ره اعرف بما
قال قوله المشهور بين الاصحاب وجوب كون الاستصباح تحت
السماء بل فى السرائر ان الاستصباح به تحت الظلال محظور بغير خلاف
وفى كشف اللثام انه قطع به الاصحاب وزاد بعض الاواخر فى تاكيد ما ذكره ان الشهيد ره
نسبه فى غاية المراد الى نص الاصحاب ولا يخفى عليك انه لم يلاحظ من كلام الشهيد ره
الا ابتداءه ولم يمد نظره الى الاخر وها انا اذكر لك عبارته بعينها قال فى كتاب
الاطعمة النص من الاصحاب على تحريم الاستصباح بالدهن النجس بالعرض تحت
الظلال نص عليه المفيد والشيخ فى النهاية والخلاف والقاضى وابن ادريس ره والمحقق
وادعى ابن ادريس ره عليه الاجماع ولكن الشيخ فى ط افتى بكراهة الاستصباح به تحت
الظلال وابن الجنيد اطلق جواز الاستصباح به والروايات المذكورة فى النقل
هنا مطلقة ففى صحيحة معوية بن وهب عن الصادق ع انه سئل عن زيت مات فيه
جرذ قال يستصبح به وكذا فى صحيحة زرارة وباقى الاحاديث وانكر ابن ادريس ره
قول الشيخ فى ط غاية الانكار وقال هو محجوج بقوله فى جميع كتبه انتهى وهل
يلحق بالدهن المتنجس ما يفيد فايدته بمعنى انه مما يستصبح به ولكنه ليس موضوعا

كشمع العسل المعروف وكالنفط والشموع البيض المتعارفة فى هذا الزمان التى
تجلب من بلاد الانكريز على تقدير ثبوت تنجسها فيجوز الاستصباح بها مطلقا وبيعها
لذلك او يختص الجواز بالاستصباح بها تحت السماء دون الظلال كما على مذهبه
فى الدهن المتنجس ولا يلحق به اصلا لخروجه عن مورد النص لو جه هو اللحوق بحكم
تنقيح المناط القطعى فتامل قوله لكن الاخبار المتقدمة على كثرتها
وورودها فى مقام البيان ساكتة عن هذا القيد انتهى ومن هنا قيل
انه مال الشهيد الثانى ره الى الاطلاق حاكيا له عن ط والعلامة فى المخ
وموضع من ف وتبعه الاردبيلى ره كما ستعرف ووافقه الخراسانى على ما حكى
بل عن فخر المحققين انه قواه فى الايضاح بل لعله هو الظاهر من اطلاق المحكى عن
ابن الجنيد بل قد يقال انه يمكن تقييد الاطلاقات الدالة على انه يستصبح به بالمرسل
الذى حكاه المصنف ره عن ط بعد انجباره بنفى الخلاف فى كلام ابن ادريس ره وقطع
الاصحاب فى كشف اللثام وبالشهرة المحققة واصالة عدم جواز الانتفاع المطلق
عليه بالاخبار الواردة فى موارد خاصة من المتنجسات كالناطق بالامر بالاراقة
ونحوه وبالادلة العامة مثل قوله تعالى والرجز فاهجر فهذا عن التكسب فيقتصر على
المتيقن من كونه تحت السماء ولكن الانصاف ان الحكم بالتقييد مما لا يقوم عليه
حجة لان المرسلة مع ما هى عليه من وصف الارسال مما اعرض عنه المرسل حيث
افتى بكراهة الاستصباح تحت السقف والشهرة لا حجة فيها وسائر ما نقل
ليس نصا فى الاجماع حتى يتحقق الاجماع المنقول فيستند اليه على تقدير اعتباره
بل لا يفيد الظن بدعوى الاجماع ايضا قوله لكن لو سلم الانجبار فه
وجه عدم التسليم هو ان مجرد الشهرة الحاصلة فى الفتوى من دون علمنا

باستناد اهل الفتوى الى الخبر الضعيف الذي وافقته الفتوى المشهورة لا يوجب الانجبار
ضعفه لكونه خبرا اجنبيا عما قامت الشهرة عليه قوله او الارشاد لئلا
يتاثر السقف بدخان النجس الذي هو نجس بناء على ما ذكره الشيخ ره من دلالة
المرسل على نجاسة دخان النجس اذ قد لا يخلو من اجزاء لطيفة دهنية تتصاعد
بواسطة الحرارة قال في كتاب الاطعمة من ط واما ان كان مايعا فالكلام
في السمن والزيت والشيرج والبزر وهذه الادهان كلها واحد عند وقوع
الفارة وما ثبت فيه نجس كله ويجوز عندنا وعند جماعة الاستصباح به
في السراج ولا يؤكل ولا ينتفع به في غير الاستصباح وفيه خلاف وروى
اصحابنا انه يستصبح به تحت السماء دون السقف وهذا يدل على ان دخانه
نجس غير ان عندي ان هذا مكروه فاما دخانه ودخان كل نجس من العذرة
وجلود الميتة كالسرجين والبقر وعظام الميتة عندنا ليس بنجس فاما ما يقطع
بنجاسته قال قوم دخانه نجس وهو الذي دل عليه الخبر الذي قدمناه من رواية
اصحابنا وقال آخرون وهو الاقوى عندي انه ليس بنجس هذا كلامه ره واورد
عليه اولا بان دخان النجس وان قيل فيه بالنجاسة كما يدل عليه تقييد
عدم النجاسة في كشف اللثام بقوله على الاقوى الا ان المشهور والمختار عدم
نجاسته لتحقق الاستحالة وفي شرح الارشاد للمحقق الاردبيلي ره انه نقل
الاجماع في طهارة دخان الاعيان النجسة انتهى وثانيا بانا لو سلمنا نجاسة
الدخان لكن حرمة تنجيس السقف كغيره مما لا دليل عليه بل الدليل على جوازه الا ان
ينتهي الى مرتبة عدم المبالاة بالنجاسة وبالشريعة قال المحقق الاردبيلي ره
في شرح الارشاد وان غاية ما يلزم تنجيس السقف وذلك ليس بحرام بل اكثر السقوف و

الجدران نجس لعدم تجنب العمال عن النجاسة حين العمل ولهذا اجوز استعمال
الكفار في البناء والاجماع بعدم جوازه تحت السقف غير ظاهر لوجود الخلاف
والدليل انتهى ولكن لا يخفى على من تدبر في كلام الشيخ ره سقوط الايراد الاول
لان الشيخ لا يحكم بنجاسة الدخان المذكور حتى يورد عليه بان الحق
طهارته مضافا الى ان الحكم بالاستحالة لا وجه له لان تحقق الاستحالة
في جميع اجزاء الدخان غير معلوم ان لم ندع عدمه بالوجدان كما لا يخفى
على من تدبر في حاله ولهذا ترى ان الجرم الحاصل منه اذا اتخذ ليصنع منه
الحبر يوضع في قرطاس فيطلى بالعجين ويوضع على حجارة في التنور فيخرج
منه الدهن الى القرطاس وقد اجاد المصنف ره في التعبير حيث قال اذ قد لا يخلو
من اجزاء لطيفة دهنية فان معناه ان جميع اجزائه لم تستحل بل منها ما هو
مستحيل ومنها ما هو غير مستحيل وقد اختلطا كما اجاد الشهيد ره في الاشارة
الى الامرين اللذين ذكرناهما في دفع الايراد الاول حيث قال في كتاب الاطعمة
من غاية المراد ما نصه واما دخان هذا الدهن وساير دخان الاعيان النجسة
فقد نص الشيخ ره وابن ادريس والمحقق ره انه طاهر لاستحالته وادعى عليه ابن
ادريس ره اجماعنا لاستحالته وخروجه عن مسمى النجس والنهي عنه تحت الظلال
لانفراد علته وقال الشيخ ره في ط على القول بتحريم الاستصباح تحت الظلال
بكون الدخان نجسا ثم قوى عدم النجاسة والمصنف ره في المختلف نفى بعد
القول بنجاسة هذا الدخان لبعد استحالته كله بل يلزم تصاعد شيء من اجزائه
قبل احالة النار لها بسبب السخونة المكتسبة من النار الى ان يلقى المظلل فينجسه
ثم قوى الجواز مطلقا الا ان يعلم او يظن بقاء شيء من عين الدهن فيحرم تحت الظلال انتهى

ما في غاية المراد وقوله ره بنجاسة هذا الدخان حيث اتى باسم الاشارة يتضمن
نكتة وهي اختصاص النجاسة بدخان الادهان دون ساير اقسام الدخان من
دخان الاعيان النجسة فانها طاهرة قطعا وعندي ان التفصيل بين دخان الدهن
ودخان غيره في كمال القوة لتحقق الاستحالة في غير الدهن وعدم تحققها في الدهن
كلا من حيث اشتماله على اجزاء لطيفة دهنية بل لو شك في تحقق الاستحالة من جزء
استصحبنا عدمها ثم ان الشيخ ره في ط ذكر بعد كلامه الذي عقدنا ذكره ما يظهر منه
بعض ثمرة البحث عن طهارة الدخان ونجاسته قال ره فاذا ثبت هذا فمن قال
الدخان ليس بنجس فلا كلام ومن قال نجس فان علق بالثوب منه شيء فان كان
يسيرا كان معفوا عنه كدم البراغيث وان كان كثيرا وجب غسله فاما اذا سجر التنور
بالاعيان النجسة وتعلق بوجه التنور دخانه فان كان نجسا فلا يخبز عليه
حتى يزال بمسحها وغيره فان خبز عليه قبل المسح كان ظهر الرغيف نجسا ووجهه
طاهر فلا يحل الاكل حتى يغسل ظهره وعلى ما قلناه يسقط عنا جميع ذلك انتهى
وهو كلام جيد لولا قوله فان كان يسيرا كان معفوا عنه كدم البراغيث قوله
ولو رجع الى اصالة البراءة لم يكن الا بعيدا عن الاحتياط اقول لا ريب
في حسن الاحتياط واما وجوبه فلا مجال له مع عدم قيام الحجة ولو كان الحكم مشهورا
لان الشهرة لا حجة فيها قوله لا بانها في انفسها عرية واباء المقيد عنه
اما اباء الروايات في انفسها عن التقييد فلكونها مع كثرتها وورودها في مقام البيان
ساكتة عن هذا القيد واما اباء المقيد على التقييد فلابتناء التقييد اما على نجاسة
دخان المتنجس المخالفة للمشهور واما على كون الحكم تعبدا محضا وهو بعيد
قوله ثم ان العلامة ره في المختلف فصل بين ما اذا علم بتصاعد شيء من اجزاء

الدهن وما اذا لم يعلم فوافق المشهور في الاول يعني في الحكم بحرمة الاسراج به تحت
السقف وقد عرفت مما حكيناه من عبارة غاية المراد ان العلامة ره جعل الظن
بتصاعد شيء من اجزاء الدهن كالعلم به في الحكم ولم يذكر المصنف ره فرع على اعتبار
الظن انه لا دليل على اعتباره قوله ره لكان الاولى تعليل التعبدية
اي بعدم حرمة التنجيس وارجاع الضمير المجرور بالباء في العبارة الى حرمة التنجيس
باعتبار عدمها لا باعتبار وجودها قوله او يطلى به الاجرب والسفن
وجدت في نسخة معتبرة من الخلاف مصححة على نسخ معتبرة انه ضبط السفن
بفتحتين فان الشيخ ره ذكر فيه انه روى عن جابر انه سمع رسول الله ص عام الفتح
بمكة يقول ان الله ورسوله حرم بيع الخمر والميتة والخنزير والاصنام فقيل يا رسول الله
ارايت شحوم الميتة فانه يطلى بها السفن ويدهن بها الجلود ويستصبح بها الناس
فقال لا هو حرام ثم قال قاتل الله اليهود ان الله لما حرم عليهم شحومها جملوها
ثم باعوها فاكلوا ثمنها وكتب في هامش الكتاب نقلا عن الصحاح ان السفن
جلد خشن كجلود التماسيح يجعل على قوائم السيوف انتهى قلت هذا المعنى وان كان
يبعده ذكر الجلود بعد السفن في الحديث الا انه لا مبعد عنه في عبارة المصنف ره
قوله والذي صرح به في مفتاح الكرامة هو الثاني قال فيه بعد ان حكى
عن لك ان مقتضى تعليل الاعلام في الخبر بالاستصباح الاعلام بالحال والبيع
لذلك الغاية ما لفظه قلت وهو الذي يقتضيه الاصل اذ الاصل عدم الانتفاع
فيقتصر فيه على موضع اليقين انتهى قوله ووافقه بعض مشايخنا
المعاصرين هو صاحب الجواهر ره قال في ذيل الكلام على ما ارسله الشيخ ره من
الاستصباح بالدهن المتنجس تحت السماء ما لفظه فيكون التقييد بالمرسل المزبور

نجد الجبارة بما سمعت وباصالة عدم جواز الانتفاع بالنجس فضلا عن التكسب به
الى آخر ما قال قوله والبذر هو بالذال المعجمة لا الزاى قال في مجمع البحرين
من كلام الفقهاء الثفل في البذر عيب هو بفتح البا وكسرها مفسر بدهن الكتان
واصله بحذف المضاف اى دهن البذر انتهى قوله ولكن الاقوى
وفاقا لاكثر المتاخرين جواز الانتفاع الا ما خرج بالدليل ومن صار الى
ذلك المحقق الاردبيلي ره حيث قال الظاهر عدم اختصاص الجواز بفايدة
الاستصباح بل يجوز جميع الانتفاعات ما لم يكن دليل على تحريمه مثل الاستعمال
فيما يشترط فيه الطهارة فيجوز صرف الزيت النجس في الصابون وادهان
الحيوانات كما صرح به البعض بل الانسان ثم تطهير البدن للاصل وعدم الدليل
على المنع وللاشعار في هذه الاخبار الى ذلك حيث ما نفى غير الاكل واريد جواز
الاستصباح لعدم شرط الطهارة وبعدم الفرق بل الاستعمال في نحو الصابون
وادهان الحيوانات واستعمال الجلود والخشبا وغيرها ابعد من شبهة وصول
دخانه النجس الى الانسان المنتفع بضوئه وهذا قوى وجود الدخان في الدماغ
لو جلسنا عند السراج قريبا خصوصا في بيت ضيق ولعل هذا هو سبب المنع
عن تحت السقف لا التعبد اذ لا نص بل مجرد الاجماع على ما يظهر فان الظاهر
جواز سائر الانتفاعات في سائر المتنجسات الا فيما ثبت عدم الاستعمال باجماع
ونحوه كما في النجاسات العينية مطلقا حتى في الية الميتة وان ابين من حى على
ما قالوا وان نقل عن المصنف الشهيد ره جواز الاستصباح بها تحت السما لكن
فلا اجماع وشمول الادلة غير ظاهر والعقل والاصل يجوزه فيه وفي المتنجس فيما
لا يشترط فيه الطهارة انتهى قوله ويدل عليه اصالة الجواز وقاعدة

حل

حل الانتفاع بما في الارض ويؤيد ذلك ما ورد في موارد خاصة كجواز الاستقاء
لشعر الخنزير ونحوه لغير مشروط بالطهارة ولو بالفحوى لكونه من الاعيان النجسة
وتجويز الصبغ بالمتنجس في ظاهر كلام جماعة وان احتمل المحقق الثاني ره
ان يكون من جهة ان له حالة يقبل فيها التطهير الا انه ليس في محله لان ما يقبل
التطهير انما هو الثوب المصبوغ به لا نفس الصبغ فلا ينفع ذلك في تجويز استعماله
بنفسه وكذا في بيعه نعم لو قلنا بان نفس الصبغ يقبل التطهير باتصاله بماء
مطهر له او بمزجه به وان صار مضافا نظرا الى ان الماء في حال وصوله الى اجزاء
الصبغ ليس مضافا فهو مطهر غاية ما في الباب انه تعرضه الاضافة بالامتزاج
وليس بقادح لانه مسبب من الامتزاج فمتأخر عنه فيصير مما له حالة يقبل فيها
الطهارة اعنى ما بعد الاتصال او الامتزاج ويؤيد ذلك ايضا ما سيجئ في
كلام المصنف عن الشهيد ره من ورود الرواية ببيع الدهن لمن يعمل صابونا اذ لولا
جواز الانتفاع بجعله صابونا لكان البيع عليه اعانة على الاثم وبيعا لغاية محرمة
فكان اللازم حرمته فان قلت لعل جواز بيع الدهن لما ذكر مبنى على ان له
حالة يقبل فيها التطهير فيخرج عن محل الكلام وهو الانتفاع بالمتنجس وذلك
لان الدهن اذا كان متنجسا فعمل صابونا وكذا اللبن اذا تنجس فعمل جبنا
صارا متنجسين لكنهما اذا جففا بحيث ارتفع عنهما الرطوبة والقيا في الماء
الكر او الجارى مثلا فبقيا مدة يسرى فيهما الماء الى اعماقهما طهرا قطعا فح نقول
انه يجوز بيع الدهن المتنجس لعمله صابونا لكونه مما له حالة فيها يقبل التطهير
وان ابيت عن قبول الصابون للطهارة بالوجه المذكور فقل ان حاله حال الدراهم
والدنانير التى تعملها اهل الشرك فتنجس الذهب والفضة في حال ذوبهما فكما ان لهما

حالة تقبل فيها الطهارة وهى ما بعد الجمود لان ظواهرها تطهر وبهذا الاعتبار يصح
استعمالها والاكتساب بها فكذلك الصابون فانه يطهر ظاهره بعد الجمود ثم بعد استعماله
في غسل الثياب مثلا يقبل ظاهر ما بقى منه الطهارة اذا غسل بماء مطهر وهكذا
لكن هذا الطريق وان اوجب قبول نفس الصابون الطهارة الا انه يشكل الحال
في رغوته فيجرى فيه البحث عن ان المتنجس وهو الرغوة هل يجوز استعماله ام لا
فالوجه هو الاول فالجواب ان قبول الصابون للطهارة بالوجه الاول واصل
كالجبن كما ان قبوله لها بالوجه الثانى مسلم لكن يشكل الامر في رغوته
كما ذكر الا ان ذلك لا ينفع في تجويز بيع الدهن المتنجس لان الذى له حالة يقبل فيها
التطهير انما هو الصابون دون الدهن المتنجس لانه قد استحال الى شئ آخر
وهذا الجواب ذكره بعض من تاخر ولى فيه نظر لعدم تحقق استحالة الدهن
في الصابون بل المحقق خلافه ويشهد بذلك انه لو تحققت الطهر بالاستحالة
الآن يبقى ان المانع من الطهارة ح امتزاجه بما تنجس به فبعد استحالته لا يستحيل
ما امتزج به وهو متنجس فلا يقبل الطهارة لكن انه لو استحال الدهن لاستحال
ما امتزج به لان التغير عن الحالة الاولى موجود في كليهما فدعوى استحالة احدهما
دون الآخر تحكم فتامل وبعد ذلك كله نقول ان دعوى استحالة الدهن في الصابون
يكذب به الوجدان وليس حاله الا مثل حال اللبن الذى صار جبنا وهذا القدر من تبدل
الحال والوصف لا يتحقق به الاستحالة ثم نقول بعد ذلك انه يصح ان يقال
ان للدهن حالة يقبل فيها التطهير في ضمن الصابون كما انك تقول في الذهب
والفضة المتنجسين في حال ذوبانهما ان لهما حالة يقبلان فيها التطهير وهو ما بعد
الجمود فتامل ثم ان ما ذكر من قياس الصابون بالذهب والفضة ليس في محله

لان لهما

لان لهما بحسب ما يقصد بهما من الانتفاع حالة يقبلان فيها الطهارة وهى حالة الجمود
وليس للصابون بحسب ما يقصد به من المنفعة وهو كتنظيف الغسل به حالة طهارة ظاهر
لا يحصل ما هو الغرض المقصود فيشكل الحكم بجواز البيع لمجرد تلك الحالة الغير المفيدة
فتحصل من جميع ما ذكرنا ان الحق جواز الانتفاع بالمتنجس مطلقا ويؤيده ما اشار
اليه المحقق الاردبيلي ره من ان الاستصباح قد ذكر في النص من باب المثال وانه
لا خصوصية له من بين فوائد الدهن ولهذا قوبل بالنهى عن الاكل ولكان ذكره لسهولته
بالنسبة الى باقى المنافع وغلبة الاحتياج اليه لا خصوصية فيه نعم يستثنى من
الانتفاعات المتعلقة بالمتنجس صورتان اشار اليهما المصنف ره في طى كلامه احديهما
استعماله في الاكل والشرب وفيما هو مشروط بالطهارة كالصلوة ونحوها وثانيتهما
ما لو كان الاستعمال على وجه عدم المبالاة بالدين قوله منها قوله تعالى انما الخمر
والميسر والانصاب والازلام رجس من عمل الشيطان فاجتنبوه قال في مجمع البحرين بعد ذكر
هذه الآية قيل الرجس بالكسر القذر وقيل العقاب والغضب كما نقل الفراء في قوله تعالى
كذلك يجعل الله الرجس على الذين لا يعقلون ثم قال قال بعض الافاضل الرجس وان
كان بمعنى القذر وهو اعم من النجاسة الا ان الشيخ ره قال في التهذيب ان الرجس هو
النجس بلا خلاف وظاهره انه لا خلاف بين علمائنا في ان الآية بمعنى النجس انتهى
واقول ان الالتزام بكون الرجس في الآية هو خصوص النجس مما يابى عنه سياقها
لانه قد جعل فيها خبرا عن الخمر والميسر والانصاب والازلام ومن البين انه كما يصح الاخبار
بالنجاسة عن الخمر كذلك يمتنع الاخبار بها عن قرينيه الذين هما الانصاب والازلام
فلا بد وان يكون بمعنى عام يصح حمله على الجميع وهو كالقذر والعقاب والغضب بمعنى سبب
العقاب والغضب قوله ومن بعض ما ذكرنا يظهر ضعف الاستدلال بقوله تم

والرجز فاهجر بناء على ان الرجز هو الرجس قال في مجمع البحرين الرجز
بكسر الراء او ضمها اما العذاب كما هو قول الاكثرين فيكون الامر بهجره امرا بهجران
اسبابه الموجبة له والنجاسة منها فيكون صريحا في وجوب ترك النجاسة في الصلوة
كذا قاله بعض المفسرين وفسره البعض بالاوثان وسميت رجزا لانها سبب الرجز الذي
هو العذاب انتهى ومن ذلك يعلم الوجه في التقييد المصرح بقوله بناء على ان الرجز
هو الرجس ثم ان بعض ما ذكره عبارة عن ان الرجس ما كان كذلك في ذاته لا
ما عرض له ذلك فيختص بالعناوين النجسة وهي النجاسات العشر مع انه لو عم
المتنجس لزم ان يخرج عنه اكثر الافراد فان اكثر المتنجسات لا يجب الاجتناب عنه
فلبس المتنجس والتوسد عليه والتدثر به بل الجوامد كلها خارجة عن حرمة
الانتفاع بها وكذا المائعات القابلة للتطهير اما بالاتصال بالماء المطهر او
بالامتزاج به او كونها مما له حالة يقبل فيها التطهير كالعجين المتنجس ونحوه
بناء على ان له حالة هي التجفيف يقبل فيها التطهير ايضا او كونها قد تنجست
في ذلك الاستعمال فتتميم ذلك الاستعمال يصير من قبيل استعمال المتنجس وليس
بمحرم كما اشار اليه بعض من قال بان الاصل حرمة الانتفاع بالمتنجس كصاحب
الجواهر حيث قال يمكن القول باقتضاء المنع مع المتنجس سابقا قبل الاستعمال
اما ما تنجس به كطلي الاجرب مثلا فلا انتهى وكذا ما يقبل ظاهره التطهير
بعد الجمود كالقير والفضة والذهب ونحوها اذا تنجست مائعة ثم جمدت فلا بأس
بالتكسب بها مائعة باعتبار ان لها حالة يقبل ظاهرها التطهير فيها وبه يحصل
النفع المقصود وكذا الدهن المتنجس للاستصباح به وكذا البرد بالماء المتنجس بصبه
على جلده اذا كان مقصودا بعد ذلك التطهير المشروط بالطهارة وغير ذلك مما يشمله

التقلب في المتنجس مما ليس بمحرم كالخضاب بالحناء المتنجس بل الصبغ والطلي
بالماء المتنجس قوله اذ لا يخفى ان المراد هنا حرمة الاكل بقرينة
مقابلته بحل الطيبات كون المراد بحل الطيبات هو اكلها اما من جهة كظهوره
العرفي او من جهة وقوع التصريح في ايات عديدة بحل الطيبات فيصير قرينة على
ان المحذوف من جنس المذكور قوله وفيه ما تقدم من ان المراد بوجوه النجس
عنوانات المعهودة لان الوجه هو العنوان والدهن ليس عنوانا للنجاسة والملاقي
للنجاسة وان كان عنوانا للنجاسة لكنه ليس وجها من وجوه النجاسة في مقابل
غيره ولذا لم يعدوه عنوانا في مقابل العناوين النجسة اورد عليه بعض المعاصرين
بان المتبادر من الوجه انما هو مطلق الجهة والعنوان ولو بقرينة التعليل وعدم
تعداده بالخصوص غير قادح لكفاية العموم له عن ذلك كما في باقي النجاسات بل قد
يكون قوله او شيء من وجوه النجس معطوفا على وجه من وجوه الفساد فيكون كالنص
في خصوص الملاقي له وانت خبير بان توجه المنع الى ما ذكره من التبادر جلي وصيرورة
التعليل قرينة انما يتم لو كان كل واحد من النهي عن الاكل والشرب واللبس و
الامساك والتقلب علة مستقلة حتى تتم صيرورته قرينة على ان اكل المتنجس
حرام قطعا وليس كذلك بل التعليل انما هو بالمجموع ويصير حاصله كون كل شيء
منهيا عنه الموجب لحرمة التكسب به ونحن نقول ان المتنجسات لم يعلم كونها
منهيا عنها بقول مطلق بحيث يحرم جميع منافعها او يحرم منافعه الظاهرة
حتى ان المتنجس لو كان من قبيل الملبوس حرم لبسه مثلا فكيف يكون
التعليل قرينة على دخول المتنجسات واما قوله وعدم تعداده بالخصوص
غير قادح لكفاية العموم عن ذلك كما في باقي النجاسات ظاهر ان عدم

تعداده في الحديث غير قادح لان عموم قوله او شيء من وجوه النجس يكفي
في افادة المطلوب ويشهد بذلك انه اكتفى فيه عن ذكر باقي افراد النجاسات
الغير المذكورة في الحديث بذكر العموم فيه وعلى هذا يكون الكلام اجنبيا
عن تعداد الفقهاء للمتنجسات في مقابلة النجاسات بل يكون حديث
الاكتفاء بالعموم عن ذكر المتنجسات والاكتفاء بذكر العموم عن ذكر باقي
النجاسات منافرا لان من تعرض منهم للنجاسات ذكر الجميع ومن ترك فقد
ترك الجميع فالاكتفاء بالعموم عن باقيها مما لا يتحقق له معنى هناك و
انت خبير بان كلامه بالمعنى الذي ذكره مما لا مساس له بكلام المصنف لان فاعل
لم يعدوه في كلامه هو ضمير الجمع العائد الى الفقهاء ثم انه على ما حققه المصنف
من ان المراد بوجوه النجس هي العنوانات المعهودة لا يلزم تخصيص الاكثر على
ما عرفت واما على ما ذكره المعاصر المذكور فتخصيص الاكثر لازم كما تقدم
بيانه وقد اشار الى دفعه بما حاصله انه يمكن ان يكون المراد به المنع
من استعمال المتنجس على نحو استعمال الطاهر بحيث لا يتعقبه تطهيره منه
ونحوه فلا يستفاد منه المنع منه مع معارضته بما فيه ايضا من ان كل
شيء يكون لهم فيه الصلاح من جهة من الجهات فحلال بيعه وشراؤه
وامساكه واستعماله وهبته وعاريته ثم قال ايده الله ومنه يظهر صحة
التكسب به لغير الاستصباح كفخر النوادر وعمومات البيع ونحوه واليه صار
بعض من تاخر حاكيا له عن غيره كما عن الشهيدين والكركي وغيرهما
انتهى ولكن يتجه عليه اشكال وهو ان المراد بوجوه النجس ليس هو
خصوص المتنجسات بل ما يعمها والنجاسات الاصلية ومع جعل النهي

عن خصوص ما كان من الاستعمال على نحو استعمال الطاهر بان لا يتعقبه تطهير
يبطل الاستدلال به في حرمة استعمال الاعيان النجسة وقد استدل هو وغيره
فيها ويمكن دفعه بان المراد بوجوه النجس ما هو اعم من الاعيان النجسة والمتنجسة
غاية ما في الباب انه قد قيد حكم التحريم بالنسبة الى القسم الثاني بان لا يتعقبه
تطهير هذا ولكن يرد على هذا المعيار انه ان استعمله بقصد تطهيره بعد ذلك
ولكن اتفق انه لم يتعقبه تطهير لم يكن نقلا الى استعمال حراما مع انه يصدق عليه
انه استعمال لم يتعقبه تطهير واما ما ذكره من انه يظهر من قوله ع كل شيء
يكون لهم فيه الصلاح صحة التكسب به فان اراد به صحة التكسب بالدهن
المتنجس كما هو الظاهر فهو صحيح وان اراد مطلق المتنجس فلا بد من تقييده
لان مجرد جواز الانتفاع بالمتنجس لا يستلزم صحة التكسب به لانها تدور
مدار صدق المالية الدائرة مدار المنفعة المعتد بها ثم ان بعض مشايخنا اجاب
عن اشكال تخصيص الاكثر بوجه آخر وهو ان المراد النهي عن الانتفاعات والتقلبات
المتعارفة المعلومة في الشرع من الاكل والشرب ولبسه في الصلوة مثلا وتملكه واستعماله
في مشروط بالطهارة ويتجه عليه ان المراد بوجوه النجس ليس هو خصوص المتنجس بل
ما يعمه والاعيان النجسة فاذا اريد بالنهي عنه استعمال وجوه النجس الاستعمالات
المعهودة ولكنا نلتزم به كما التزم به المصنف حيث اختار ان الاصل في الاعيان النجسة
هو جواز الانتفاع خرجت الانتفاعات المعهودة من الاكل والشرب والاستعمال في مشروط
بالطهارة وبقي غيرها تحت الاصل قوله والاولى لا يشمله الحكم
الواقع مورد الخلاف لان الظاهر من قوله دليلنا اجماع الفرقة والحكم الواقع
مورد الخلاف في كلام الشيخ ره هو جواز الاستصباح لانه هو الذي اثبته الشيخ ره وابو

المذكورة لم يصح الاستدلال به على حرمة الانتفاع بالاعيان النجسة بما يخرج من تلك الاستعمالات المعهودة صح

حنيفة وانكره ابن داود في ضمن عموم نفي الانتفاع وخصوص السمن قوله
واما اجماع السيد ره في الغنية فيظهر في اصل مسئلة تحريم بيع النجاسات واستثناء
الكلب المعلم والزيت المتنجس لا فيما ذكره من ان حرمة بيع المتنجس من حيث دخوله فيما
يحرم الانتفاع به لا يخفى ان المفيد لحرمة بيع المتنجسات ودخولها فيما يحرم الانتفاع
به عبارة واحدة وهي قوله ويدخل في ذلك كل نجس لا يمكن تطهيره عقيب اشتراط في
المبيع ان يكون مما ينتفع به منفعة محللة فان دخول المتنجسات في ذلك اوجب ترتب
حكم حرمة البيع عليها وح نقول ان دلالة عبارة السيد على ماذكره المصنف من التفكيك
بين حرمة بيع المتنجس وبين دخوله فيما يحرم الانتفاع به وكون حرمة بيعه من حيث دخوله
فيه برجوع الاجماع الى الاول دون ما بعده انما يتم بان يكون لفظ ذلك اشارة
الى مفهوم ما تحفظ عنه فيكون معنى قوله ويدخل في ذلك ما يرادف قوله ره ويدخل
فيما تحفظنا عنه اي حكمنا بعدم جواز بيعه كل نجس لا يمكن تطهيره فانه ح يمكن ان يقال ان
الاجماع راجع الى الحكم بعدم جواز بيع كل متنجس واما كون ذلك الحكم من جهة كون المتنجس
مما لا يجوز الانتفاع به فذلك مما لا يتوجه اليه دعوى الاجماع لان دعواه انما ترجع الى
الحكم لا الى علته او بان يكون المراد بالدخول هو الدخول حكما لا موضوعا بان يكون
معنى قوله ويدخل في ذلك كل نجس انه يلحق بما يحرم الانتفاع به من حيث الحكم كل نجس فاذا
اتبعه بدعوى الاجماع رجعت الى اللحوق حكما اعني حرمة بيع المتنجس لا الى كونه من جهة حرمة
الانتفاع به وانت خبير بان كلا الوجهين خلاف ما يقتضيه ظاهر سياق الكلام اذ ليس ظاهره الا انه يدخل
فيما يحرم منافعه كل نجس لا يقبل التطهير دخولا موضوعيا واذا دخل في ذلك لم يجز بيعه لان حكمه
كان هو عدم جواز بيعه فاذا اتبعه بدعوى الاجماع رجعت الى دخول النجس المذكور فيما لا يجوز
الانتفاع به دخولا موضوعيا فلا مرية ظاهر في دعوى الاجماع على كون النجس المذكور مما

لا يجوز الانتفاع به وبواسطة كونه من جملة ما لا يجوز الانتفاع به يدل على عدم جواز بيعه
حيث بين انه حكمه ذلك مضافا الى ذلك لنا اثر على الوجهين المذكورين لا يستقيم كلام
السيد ره كونه قائلا بان حرمة بيع المتنجس من حيث دخوله فيما يحرم الانتفاع به دخولا موضوعيا
كما اعترف به المصنف ره فافهم قوله ولا يخفى ظهوره في جواز الانتفاع بالمتنجس
وكون المنع من بيعه لاجل النص يقتصر على مورده وجه ظهوره في ذلك اشتماله
على قوله من المايعات المتنجسة التي يمكن الانتفاع بها في بعض الوجوه ضرورة ان
المراد بالامكان هو الجواز الشرعي ومعنى قوله وكون المنع عن بيعه لاجل النص يقتصر
على مورده هو ان المنع عن بيع المتنجس انما هو من جهة النص على المنع منه والا كان
اللازم هو الحكم بجوازه حيث جاز الانتفاع به فيقتصر في المنع على مورده الذي هو
البيع ولا يتعدى الى ساير الانتفاعات بان يحكم بمنعها وانت خبير بانه ليس في العبارة
المذكورة ما يدل على هذا لان قوله وانما خرج هذا الفرد بالنص معناه انه خرج بيع الدهن
للاستصباح عن تحت القاعدة التي صرحوا بها من عدم جواز بيع المايعات النجسة بدلالة
النص على جوازه ولهذا قال بعده والا كان ينبغي مساواتها لغيرها من المايعات المتنجسة
التي يمكن الانتفاع بها في بعض الوجوه يعني مساواتها في عدم جواز بيعها لحكم القاعدة
التي صرحوا بها ويجري هذا المجرى النص الذي تمسك به في رد من الحق ببيعها للاستصباح
بيعها ليعمل صابونا فان النص الذي يمنع فيه الخروج عن مورده هو ما دل على جواز
بيع الدهن بخصوصه للاستصباح نظرا الى ان القائل بالالحاق يتعدى عن المورد
الخاص الذي هو الاستصباح الى غيره وكونه مخالفا للاصل معناه انه مخالف
للقاعدة التي صرحوا بها من عدم جواز بيع المايعات ولهذا اتبعه بقوله فان
جاز يعني بيع الدهن ليجعل صابونا من جهة تحقق المنفعة فينبغي مثله يعني جواز

البيع في المايعات النجسة التي ينتفع بها كالدبس يطعم النحل والتالي اعني جواز البيع في
المايعات المذكورة باطل فالمقدم الذي هو جواز بيع الدهن ليعمل صابونا مثله فالوجه ان يقال
في توجيه كلام المصنف ره ان قوله وكون المنع من بيعه لاجل النص يقتصر على مورده مسوق
لبيان ان لازم جواز الانتفاع بالمتنجس وان ظهور عبارته في ذلك انما هو بحكم
اللزوم لا من جهة انه صرح به في المنطوق كلامه فتدبر قوله ثم لو قلنا
بجواز البيع في الدهن لغير المنصوص من الانتفاعات المباحة فهل يجوز بيع غيره من
المتنجسات المنتفع بها في المنافع المقصودة المحللة كالصبغ والطين ونحوها ام
يقتصر على المتنجس المنصوص غاية الامر التعدي من حيث غاية البيع الى غير الاستصباح
لا يخفى ان القائل بجواز بيع الدهن لساير الانتفاعات المباحة يحمل استثناء الدهن
للاسراج من باب المثال اما بظهور نفس الكلام في ذلك او بمعونة الدليل الخارجي و
كيف كان فينبغي تفصيل القول في بيع المتنجسات وتعليم كلام من الشهيد ره في القواعد
قال ره قد يترتب احكام على اسباب يمكن اعتبارها في الحال والمال فيقع لذلك اشكال
وصورها كثيرة ثم اخذ في بيانها الى ان قال الخامسة عشر في جواز بيع الدهن النجس
الوجهان ان قلنا بقبوله الطهارة اما الماء فقابل لها وتوهم بعضهم ان تطهير الماء
لا يقع بالمكاثرة بل باستحالته من صفة النجاسة الى صفة الطهارة فعلى هذا
لا يصح بيعه قبل تطهيره كما لا يصح بيع الخمر وان رجي انقلابها نظرا الى الحال
السادسة عشر بيع السباع جائز تبعا للانتفاع بجلدها وهو نظر الى المال
السابعة عشر بيع آلات الملاهي ذات الرضاض المتقوم في صحته الوجهان اذ
لا منفعة لها في الحال ويحتمل الجواز ان اتخذت من جوهر نفيس لانها مقصودة
في نفسها بخلاف الخشب فان قصده بعيد هذا ما اهمنا من كلامه ره وح نقول

لا يخلو اما ان يكون المتنجس من قبيل الجوامد القابلة للتطهير كالثياب المتنجسة والفرش
والبسط والاواني والجواهر وامثالها وهذا القسم لا اشكال في جواز بيعه بل ادعى
عليه الاجماع بل الضرورة قال في المستند واما القابلة له يعني الجوامد المتنجسة القابلة
للتطهير كالثوب المتنجس والحبوب فيجوز بيعها والتكسب بها بالاجماع بل الضرورة
وفي الاخبار عليه الدلالة انتهى ثم ذكر الشيخ ره في ط بعد تقسيم النجس الى قسمين نجس
بالمجاورة ونجس العين ما لفظه واما النجس بالمجاورة فلا يخلو من احد امرين اما ان
تكون النجاسة التي جاورته ثخينة او رقيقة فان كانت ثخينة تمنع من النظر اليه فلا
يجوز بيعه وان كانت رقيقة لا تمنع من النظر اليه جاز بيعه هذا ما اهمنا من كلامه ره
والمنقول في توجيه الحكم ببطلان البيع في الجامد الذي عرضته نجاسة ساترة عن النظر
امران احدهما انه اذا كان مستورا يصير مجهولا فلا يصح بيعه لذلك وثانيهما انه
في الصورة المفروضة يكون عين النجاسة داخلة في المبيع وكلا الوجهين راجعان
الى امر خارج لا مدخل لها بالنجاسة والا فالمستور بها وبغيره سيان في امر التنجس وعلى هذا
يصح لنا ان ندعي ان الشيخ ره موافق لغيره في عدم منع نفس التنجس واما ان يكون
المتنجس من قبيل الجوامد الغير القابلة للتطهير كالعسل والسمن الجامدين بعد التنجس
في حال الميعان ضرورة ان الماء لا يسري الى جميع اجزاء السمن حتى لو القي في الماء الجار
في حال غليانه والدبس لا يطهر باقيا على كونه دبسا اذ لا يطهر الا بعد امتزاج الماء
بجميع اجزائه ولا يتحقق الا بعد ان يصير ماء مطلقا وحكمه حكم المايعات المتنجسة الغير
القابلة للتطهير بلا خلاف ظاهر وستعرف حكمها نعم لو اصابها النجاسة حال
الجمود اخذ منه موضع النجاسة وكان الباقي طاهرا ويدل عليه صحيحة زرارة اذا
وقعت الفارة في السمن فماتت فان كان جامدا فالقها وما يليها وكل ما بقي

وان كان ذائبا فلا تأكلوه واستصبحوا به والزيت مثل ذلك ونحوها غيرها وعلى هذا
يجوز بيعه ولو باع المجموع من المتنجس والطاهر كان البيع باطلا من جهة امتزاج
ما يحتاج فيه كالمجهول بعقد الطاهر ونحو ذلك وأما ان يكون من قبيل الجوامد التي
يقبل التطهير ظاهرها ولا يقبل باطنها كالذهب والفضة والنحاس ونحوها الملاقية
المتنجسة في حال ذوبانها وهذا القسم له حالتان احديهما حالة الذوبان و
الاخرى حالة الجمود ففي الحالة الاولى يجوز بيعه من ان له حالة لاحقة يقبل
ظاهرها الطهارة فيها ويصح الانتفاع به في تلك الحالة ولا يتوقف ماليته
على طهارة باطنه كالدراهم والدنانير المسكوكة لسكة يباشرها اهل الشرك وقد
يتوقف في بيعه في الحالة المذكورة والوجه ما ذكرناه ومنه يظهر جواز بيعه في الحالة
الاخرى بطريق اولى ومن هنا يعلم جواز بيع العجين المتنجس والطين المتنجس لان
للاول حالة صيرورته خبزا وللثاني حالة اليبس فهما في هاتين الحالتين قابلان
للتطهير وصرح بما ذكرناه صاحب الجواهر في العجين وأما ان يكون من قبيل
المايعات وهي على قسمين احدهما الماء والآخر غيره أما الاول فالتحقيق فيه انه اذا
تنجس يعلم جواز بيعه لوجوه احدها انه قد علل حرمة بيع الخمر في بعض الاخبار
بنجاستها ولذلك تعدوا الحكم العلة المنصوصة الى النبيذ المسكر الذي هو نجس
فكذا الماء فيحرم بيعه لنجاسته التي هي علة منصوصة في الخمر وثانيها ما عرفت
سابقا من تعليل صحة بيع العنب او التمر ممن يعلم انه يجعله خمرا بانه انما باعه في
الابان الذي يحل شربه او اكله فلا بأس ببيعه ومع فلا يجوز بيع الماء النجس لان
بيعه في حال التنجيس بيع له في الابان الذي لا يحل شربه وثالثها الروايات الناطقة
بالامر باراقة الماء المتنجس كصحيحة البزنطي عن الرجل يدخل يده في الاناء وهي قذرة قال

يكفي الاناء وصحيحة البقباق وفيها فقال رجس نجس لا تتوضأ بفضله واصبب ذلك
الماء الحديث وصحيحة ابي بصير عن الجنب يحمل الركوة او التور فيدخل اصبعه فيه
قال ان كانت يده قذرة فليهرقه الى غير ذلك من الاخبار التي من جملتها رواية
الانائين المشتبهين وجه الاستدلال ان الماء يخرج بالتنجس عن المالية والا
لم يكن الامر باراقتها وجه لعدم جواز اتلاف المال وممن ذهب الى هذا القول صاحب
المستند وكلك خبير بما في الوجوه المذكورة اما في الاول فلان اسراء العلة
المنصوصة انما يجوز بما يليق بها والعلة في حرمة بيع الخمر انما هي النجاسة الذاتية
الغير القابلة للتطهير اصلا الا بالخروج عن الحقيقة الاصلية مع عدم نفع مباح مقصود
فيه واين ذلك من الماء المتنجس الذي يقبل الطهارة بالاتصال بالكر او الجاري مع
وجود نفع فيه ولو مع عدم الطهارة الا ترى ان الماء الكثير المجتمع من مياه نجسة
مما له نفع موجود مقصود كما يتفق كثيرا في بلاد العجم انه يباشر الكلب الثلج في حال
ميعانه ويتدرج او يلاقي ذلك المكان النجس الى ان يجتمع من المجموع
ماء كثير في غديرة وشبهه ينتفع في سقي الزرع والبساتين وغيرها ومثل الحال في
غيره من المياه القليلة لان لا ينحصر منفعة الماء في الشرب وأما الثاني فلنظير ما مر
ان العنب يعرضه حالات مختلفة فيحرم في الاوان المتاخرة لاتصافه بصفة الخمرية
وقد باعه في حال الحل ممن يعلم انه يجعله خمرا والماء ليس كذلك لانه متنجس قابل للتطهير
وقابل للانتفاع به بدون التطهير فقياس احدهما بالاخر قياس مع الفارق وأما
في الثالث فلان الامر بالاراقة في الاخبار كناية عن النجاسة وليس امرا باقيا على معناه
الاصلي حتى يدل على زوال المالية عن الماء بسبب التنجس فالحق ان الماء يصح بيعه في
حال تنجسه لان ماليته والمنفعة المقصودة به لا تتبع طهارته بل هو قابل للتطهير كما عرفت وأما

الثاني وهو ما كان من قبيل غير الماء من المايعات التي لا تقبل التطهير باقية على حقيقتها
مما لا يقبل التطهير اصلا كالدهن ان استثني بحسب الحكم الاول ولا يقبله الا بالخروج عن حقيقته بمزجه
بالماء المطلق وصيرورته ماء مطلقا كالدبس وماء الحصرم وماء الورد وامثال
ذلك ومرادهم بالمايعات في هذا القسم اعم مما كان باقيا على ميعانه الحاصل له في حال
ملاقاة النجاسة ومما حصل الجمود بعد ذلك كالدهن والدبس اللذين انجمدا بعد الملاقاة
فعنوانهم شامل لهذا القسم ايضا ولهذا لم يجعلوا هذا قسما مستقلا ونحن قد افردناه
بالذكر توضيحا وكيف كان فالمشهور عدم جواز بيع هذا القسم وممن قال بهذا
القول ابن ادريس في السرائر حيث قال وكل طعام او شراب حصل فيه شيء من الاشربة
المحظورة او شيء من المحرمات والنجاسات فان شربه وعمله والتجارة فيه والتكسب
والتصرف فيه حرام محظور انتهى وعن العلامة في التذكرة جواز بيعه والظاهر انه مبني على
مخالفته للاكثر في الصغرى بمعنى اختياره ان المايعات المذكورة قابلة للتطهير كما حكي
عنه القول بقابليتها له وحكي عنه في المنتهى ما لفظه ويطهر المضاف بالقاء كر دفعة
وان بقي التغير ما لم يسلبه الاطلاق فيخرج عن الطهورية انتهى وفي القواعد لو نجس
المضاف ثم امتزج بالمطلق الكثير فغير احد اوصافه فالمطلق على طهارته فان سلبه
الاطلاق خرج عن كونه مطهرا لا طاهرا انتهى فيدل كلامه هذه على ان المضاف
ان مزج بالكر طهر وان لم يخرج عن الاضافة فهو قابل للتطهير من دون صيرورته
ماء مطلقا وصرح بعضهم باستظهار ابتناء جواز البيع هنا على ذلك وحكي عن المحقق
الثاني في قول ثالث وهو الجواز ان قصد مزجه بالماء المطلق الى ان يصير ماء
لطهارة المضاف باستهلاكه في الكثير المطلق قال بعض من تاخر ان هذا القول ان كان
مبنيا على ظاهر ما نقل عنه من تخصيص الجواز بما اذا قصد المشتري مزجه بالماء الطاهر

على وجه يخرج عن حقيقته بحيث الطاهر ويشيع في الماء حتى لا يرى غيره فهذا
جار في الاعيان النجسة بالذات ايضا فلم لا يقول بالجواز بيعها وان كان مبنيا على
القول بطهارة الماء المضاف المتنجس بمجرد اتصاله بالماء المطلق فقد وجدنا في جامع المقاصد
في شرح العبارة التي حكيناها عن القواعد انه قال واما الثاني اعني الحكم بطهارة
المضاف النجس مع بقاء الاضافة باختلاطه بالكثير الطاهر فهو مختار المصنف في
هذا الكتاب وفي غيره وهو مشكل لان طهارة النجس متوقفة على شيوع الماء الطاهر
في جميع اجزائه واختلاطه بها وذلك غير معلوم على انه بالشيوع ينفصل اجزاء المطلق
بعضها عن بعض فيزول وصف الكثرة فيتنجس بالملاقاة والاصح الخروج عن الطهارة
ايضا انتهى وحكي عن المحقق الثاني ايضا قول رابع وهو جواز بيعها فيما لا
يتوقف الانتفاع به على طهارته كالمايعات المقصود منها الصبغ بخلاف المقصود
منها الاكل والشرب ونحوهما لكنه قد استدرك بناء الجواز على انها تؤول الى
حالة يقبل معها التطهير لكن بعد جفافها بل ذلك هو المقصود منها هذا وقد
عرفت الكلام عليه فيما تقدم وقال في الجواهر بعد ذكر هذا القول بل ألحق به بعض
مشايخنا الصابون مدعيا انه كالصبغ قال فلا اشكال في الغسل بما يسقى
من رغوته المتنجسة لكنه كما ترى والاولى الاستناد في خروج ذلك الى السيرة ان
كان انه يمكن القول باقتضاء المنع على المتنجس سابقا قبل الاستعمال اما ما يحتاج
به كطلي الاجرب مثلا فلا مع ان الاحوط اجتناب مطلق ما لا يضطر اليه
من ذلك انتهى وحكي عن جماعة قول خامس وهو جواز بيع المتنجس ممن يستحله
قال في المستند يظهر من الاخبار جواز بيع المتنجس على من يستحله من اهل الذمة
ففي رواية زكريا بن آدم عن قطرة خمر او نبيذ قطرت في قدر فيها لحم كثير

ومرق كثير قال يهراق المرق او يطعمه لاهل الذمة او الكلاب الى ان قال فقلت خمر
او نبيذ قطر في عجين او دم فقال فسد قلت ابيعه من اليهود والنصارى وابين
لهم فانهم يستحلون شربه قال نعم وفي مرسلة ابن ابي عمير في العجين يعجن من الماء
النجس كيف يصنع به قال يباع ممن يستحل الميتة ومضمونها افتى جماعة منهم
والد العلامة وهو الاقوى خلافا للشيخ ره في نهايته حيث قال بعد ذكر المرسلة
المذكورة ونقل مرسلة اخرى هي انه يدفن ولا يباع وهذا الخبر ناخذ دون الاول
انتهى واورد على القول ببيعه على من يستحله بضعف المستند مع كونه معارضا بما نقل
اليه الشيخ ره فلا يصلح للعدول به عن الاصل الذي هو كون الكفار مكلفين وان امكن
العدول عنه لو اتفق دليل معتبر يخرج عنه ثم ان الحق انما هو القول الاول ويدل
عليه رواية تحف العقول ورواية دعائم الاسلام ورواية فقه الرضا مضافا الى قاعدتين
ادعى بعض الاساطين كونهما مسلمتين عندهم بجعل احديهما صغرى والاخرى
كبرى فيستنتج المطلوب اما الاولى فهي ان كل نجس يحرم الانتفاع به وقد حكى عن
العلامة ره ما يعطي ان النجس عبارة عما يحرم الانتفاع به وان ما يحرم الانتفاع به نجس
في كلام المصنف ره وعن قواعد الشهيد ره ما لفظه النجاسة ما حرم استعماله في الصلوة والاغذية
للاستقذار وللتوصل بها الى الفرار ثم ذكر ان قيد الاغذية لبيان مورد الحكم وفيه تنبيه
على الاشربة كما ان في الصلوة تنبيها على الطواف انتهى واما الثانية فهي ان كل ما
يحرم الانتفاع به يحرم بيعه قال فخر المحققين ره في الايضاح في شرح قول العلامة ره
والاقرب في ابوال ما يؤكل لحمه التحريم للاستخباث الا بول الابل للاستشفاء ما لفظه هذا قول
المفيد والشيخ في النهاية وذهب ابن ادريس والمصنف في المختلف الى الجواز لانه طاهر ينتفع به
فيسوغ بيعه كغيره وانا اذكر قاعدة يعرف منها مسائل الخلاف والوفاق ومنشأ الاختلاف

فظ

في كل مسائل البيع فاقول ما لا منفعة فيه اصلا لا يجوز العقد عليه اصلا لان ذلك يكون من اكل
المال بالباطل فيحرم لقوله تع ولا تاكلوا اموالكم بينكم بالباطل ولم يقصد بالذات ما ينتفع به
الهيئة فيجوز وهذا الذي لا منفعة فيه لا يصح تملكه كالخمر والميتة لان الخمر اذا اجزنا تحليلها
فقد سوغنا اقتناءها للتخليل واما ما فيه منفعة مقصودة فلا يخلو من ثلثة اقسام احدها
ان يكون سائر منافعه محرمة والثاني ان يكون سائر منافعه محللة والثالث ان يكون
بعضها محللا وبعضها محرما فان كانت سائر منافعه محرمة صار كالقسم الاول والذي لا منفعة
فيه كالخمر والميتة وان كانت سائر منافعه محللة جاز بيعه اجماعا كالثوب والعبد والعقار وغير
ذلك من ضروب المال وان كانت منافعه مختلفة فهذه المواضع المشكلة ومن الالتقاء
فنقول قد تقدم اصلان جواز البيع عند تحليل سائر المنافع وتحريمه عند تحريم
جميعها فاذا اختلفت عليك فانظر فان كان جل المنافع والمقصود محرما منهيا
حتى صار المحلل من المنافع كالمطرح فان البيع ممنوع وواضح الحاق هذا
باحد الاصلين لان المطرح من المنافع كالعدم واذا كان كالعدم صار كان الجميع محرم
واشار اليه بقوله ع لعن الله اليهود حرمت عليهم الشحوم فباعوها وان كان الامر بعكس
ذلك كان الحكم بعكسه وهو ان يكون المقصود من المنافع وجلها مباحا والمحرم
مطرح في المقصود فواضح الحاق هذا بالاصل الثاني وهو ما حل سائر منافعه واشكل
هذا القسم ما يكون فيه منفعة محرمة مقصودة مرادة وسائر منافعه سواها محلل
مقصود فان هذا ينبغي الحاقه بالقسم الممنوع لان كون هذه المنفعة المحرمة مقصودة
يؤذن بان لها حصة من الثمن لان العقد اشتمل عليها كما اشتمل على سائر المنافع سواها
وهو عقد واحد على شيء واحد لا سبيل الى تبعيضه والمعاوضة على المحرم ممنوع فيمنع الكل
واذا وقع من هذا النوع مسائل تشكل على العالم اذ يرى المنفعة المحرمة ملتبسة هل هي

هل هي مقصودة ام لا ويرى ما سواها منافع مقصودة محللة فيمنع من التحريم لاجل ان المقصود
من المنافع محلل ولا يطلق القول بالاباحة لاجل الاشكال في تلك المحرمة هل هي مقصودة ام لا
ويتساهل آخر فيقول بالكراهة فاحتفظ بهذا الاصل وسياق كلامه ره يعطي ان حرمة
بيع ما يحرم جميع منافعه من قبيل مسائل الوفاق لا من قبيل مسائل الخلاف وهذا المقدار
من قبيل المسلمات وان كان يمكن ان يقال في صورة اختلاف المنافع ان المقصود بالبيع
ان كان هي المنفعة المباحة المعتد بها عند العقلاء فالبيع صحيح جائز وان كان المقصود
هي المنفعة المحرمة بان تكون المنفعة المعتد بها عند العقلاء محرمة فالبيع حرام فيقال
ان بيع الخمر وشراءها بقصد التخليل جائز صحيح وبيعها وشراؤها للسكر بها محرم
باطل وكذا بيع الصنم المتخذ من الخشب للايقاد جائز وللاتخاذ معبودا حرام و
كذا بيع العنب ليؤكل او يتخذ منه المشروبات المباحة جائز وبيعه ليعمل خمرا حرام وهكذا
وكيف كان فالظاهر ان المقدمة الثانية وهي ان كل ما يحرم الانتفاع به يحرم بيعه
مما قام الاجماع عليه بل لا يبعد دعواه عند كون اعظم منافعه محرما خصوصا مع ايقاع البيع
بقصد تحصيله بل لا يبعد ذلك ايضا عند كون احدى المنفعتين المتساويتين في الرتبة
محرمة اذا وقع البيع لاجل تلك المنفعة المحرمة واما المقدمة الاولى فانها وان التزم بتسليمها
بعضهم كما هو مقتضى ما حكيناه عن صاحب الجواهر ره دعا على بعض مشايخه حتى قال بانه
لا اشكال في العفو عن غير الصابون المتنجس ثم استند في خروج ذلك الى السيرة وكذا غيره حتى
زعم كونها مما قام الاجماع عليه الا ان الحق انها باطلاقها بان يكون جميع اقسام الانتفاع بالمتنجس
محرمة لم يقم عليها الاجماع بل هي غير مسلمة فان الاختضاب بالحناء المعجون بالماء المتنجس لا دليل على
حرمته وكذا بل الطين به او سقي الدواب او تنظيف جلده به عن الاوساخ ثم تطهيره لما هو
مشروط بطهارة البدن وامثال ذلك فتدبر قوله فهذا هو الذي يقتضيه

استقصاء

استصحاب الحكم قبل التنجس ان دوران المنع عن بيع النجس مدار جواز الانتفاع
به وحلمه بان يجوز البيع عند وجود الانتفاع هو مقتضى استصحاب حكم جواز
ذلك الشيء الذي عرضه التنجس قبل عروضه فانه يستصحب اذا شك في الحكم بعد
عروضه قوله مع انه لا يقبل التطهير وانما القابل هو الثوب هذا
بالنظر الى اصل طبيعة الصبغ من حيث عدم اقتضائها بقاء جرم منه على
الثوب يعد في العرف جسما وان كان قد يتفق في بعض افراده بقاء الجرم
فيصير قابلا للطهارة بناء على كفاية مجرد وصول الماء الى جميع اجزاء المتنجس
في الكر او الجاري من دون حاجة الى العصر بل يمكن القول بطهارة الصبغ
مع بقائه فيما يحتاج الى التعدد والعصر في بعض الاحيان اذا بقي في مطاوي
الثوب و لم يوجب صيرورة ماء الغسالة المنفصل منه مضافا قوله
ويظهر من الحدائق في مسئلة الانتفاع بالدهن المتنجس في غير الاستصباح
نسبة ذلك الى الاصحاب قال فيها المفهوم من كلام الاصحاب تخصيص
الانتفاع بهذا الدهن بصورة الاستصباح خاصة فلا يتعدى الى غيرها
بناء على تحريم الانتفاع بالنجس مطلقا خرج منه ما وردت اخبار الاستصباح
المذكورة فيبقى ما عداه قوله وقال العلامة ره في التذكرة يجوز اقتناء
الاعيان النجسة لفائدة ونحوها في القواعد قال ره في التذكرة ما نصه
ويحرم اقتناء الاعيان النجسة الا لفائدة كالكلب والسرجين لتربية الزرع
والخمر للتخليل ويحرم ايضا اقتناء المؤذيات كالحيات والعقارب والسباع
انتهى ومثل عبارة عده ويعلم من ذلك ان المصنف ره عبر بما عبر به من باب النقل بالمعنى
فاتى بما هو مؤدى المستثنى وينبغي تفصيل القول في بيان ان اقتناء الاعيان

يقتضي

النجسة واتخاذها هل هو جائز ام لا ومحل الكلام هنا ما لم يكن مالا كالعبد
الكافر وكلب الصيد وكذا الكلاب الثلاثة الاخر على القول بكونها اموالا كما هو ظاهر
جماعة فان مثل ذلك لا اشكال في اقتنائه وانما الكلام فيما لم يكن مالا فنقول لا يخ
اما ان يكون اقتناؤها لفائدة لم يقع النهي عنها في الشرع كالانتفاع بعذرة الانسان
بالتسميد حيث ادعى الشيخ ره في ط الاجماع على جواز الانتفاع به وبسرجين ما لا يوكل
لحمه في الزروع والكروم واصول الشجر وكذا غير ذلك كاقتناء الكلب لحفظ
الدور او الخيام وهكذا وهذا القسم لا اشكال في جواز اقتنائه ولو بحكم الاصل
بل نقول ان منه اقتناء الخمر للتخليل وهو منصوص على جوازه معللا بما يحكى كتشريح
منه الحاجة ففي زرارة قال سئلت اباعبدالله عم عن الرجل ياخذ الخمر فيجعلها
خلا قال لا باس وعن ابي بصير عن ابي عبدالله عم انه سئل عن الخمر تعالج بالملح وغيره
لتحول خلا قال لا باس بمعالجتها قلت فاني عالجتها وطينت راسها ثم كشفت
عنها فنظرت اليها قبل الوقت فوجدتها خمرا ايحل لي امساكها قال لا باس
بذلك انما اردت ان يتحول الخمر خلا وليس اردت به الفساد وقال العلامة ره
في التذكرة يجوز اقتناء كلب الصيد والزرع والماشية والحائط دون غيره
لقوله عم من اتخذ كلبا الا كلب ماشية او صيد او زرع نقص من اجره كل يوم قيراط
ولو اقتناه لحفظ البيوت فالاقرب الجواز وهو قول بعض الشافعية وبعض
الحنابلة لانه في معنى الثلاثة ومنع منه بعضهم لعموم النهي واما ان يكون لفائدة
وقع النهي عنها في الشرع وهذا القسم لا اشكال في حرمته وهو واضح واما ان يكون
ذاهلا غير ملتفت الى الفائدة المحرمة ولا الى غيرها وهذا القسم يمكن ان يحكم فيه
بجواز الاقتناء للاصل ولكن الذي يظهر من كلام العلامة ره في التذكرة المتقدم

ذكره كالقواعد هو ان ملاحظة الفائدة المباحة شرط في الجواز وانه لا يحكم به
الا معها لكن الشان اقامة الدليل على ذلك فان مدعيه مطالب بها بمقتضى القاعدة
وقد انتصر له ره بعض من تاخر بانه استفاد من الاخبار والادلة الشرعية ان
الاعيان النجسة مرغوب عنها عند الشارع بل المطلوب عنده والمحبوب لديه
هو اتلافها وازالتها لا حفظها واقتناؤها وقد نهى في خبر تحف العقول
عن امساك ما كان من وجوه النجس وعد كثير من النجاسات في خبر دعائم الاسلام
من وجوه الفساد وفي الخبر المذكور في الكلب في عبارة التذكرة التي حكيناها
اخيرا دلالة على ذلك وكذا رواية العوالي المتضمنة لقول النبي ص لا ادع
كلبا الا قتلته فالحاصل انه يستفاد من الرجوع الى الادلة الشرعية ان
ما لا فائدة فيه من الاعيان النجسة ككلب الهراش ونحوه من النجاسات
التي لا فائدة فيها مقصودة يحرم اقتناؤها وليس ببعيد عند الجمود على
ظواهر الادلة هذا ما ذكره ذلك البعض ومقتضاه نظرا الى التمسك بعموم
حديث تحف العقول ان جواز اقتناء النجس الذي فيه فائدة يحتاج الى
الدليل لتحصيل الرخصة فيه ولكن قال المحقق الاردبيلي ره والظاهر انه لا
نزاع في جواز اقتناء الاعيان النجسة مع حصول نفع مقصود للعقلاء
انتهى وفي المحكي عن المنتهى انه قال فيه كل ما لا منفعة فيه من الاعيان النجسة يحرم
اقتناؤها كالخنزير لانه سفه ولو كان فيه منفعة جاز اقتناؤه وان كان
نجسا يحرم بيعه كالكلب والخمر للتخليل ولكنه يكره لما فيه من مباشرة النجاسة وكذا يحرم
اقتناء المؤذيات كالحيات والعقارب والسباع لحصول الاذى منه وقال المحقق
الاردبيلي ره بعد ذكره جواز اقتناء الاعيان النجسة لا كلام فيه للاصل وحصول النفع

واما اقتناء تحريم المؤذيات فليس بواضح الدليل الا مع الخوف الواجب
دفعه وكذا تحريم حفظ الاعيان النجسة مثل الخنزير او الكلب العقور مع عدم
المنفعة بوجه الا ان يؤدي الى الخوف والاسراف والسفه كما اشار ره
اليه انتهى بقي هنا شيء وهو انه استفيد من عبارة المنتهى ان اللام في عبارة
المنتهى المذكورة الداخلة على الفائدة ليست للغاية حتى يفيد انه مع عدم ملاحظة
الفائدة يصير الاقتناء محرما بل هي للتوقيت اي عند وجود الفائدة قوله
ولا ذكر خصوص الصبغ مع ان الاكل هي المنفعة المتعارفة المنصرف اليها الاطلاق
اه يمكن المناقشة في هذا بان الصبغ مثال للنفع الحكمي ولا مجال للعدول عنه
الى الاكل الذي ليس صالحا لهذا بل هو مثال للنفع الحكمي لكونه اظهر افراد المنفعة
المتعارفة كما اعترف هو ره به ويمكن دفعها بانه تسامح بذكر المثال الذي هو
الصبغ عن الممثل له وهو النفع الحكمي فيصير مآل الكلام الا انه لم يحسن ذكر
النفع الحكمي مع وجود الاكل الذي هو اظهر المنافع قوله لكن مع
تفصيل لا يرجع الى المخالفة في محل الكلام اراد ره تفصيله بين الانتفاع بالنجس
او المتنجس من باب عدم الاكتراث بالدين وبين الانتفاع بشيء منهما لا من ذلك
الباب ووجه عدم رجوعه الى المخالفة في محل الكلام هو ان حرمة عدم الاكتراث
بالدين مسلم بين الجميع وليس محل الكلام الا اثبات الحرمة او نفيها في صورة
لا يتحقق فيها عدم المبالاة فليس التفصيل المذكور تفصيلا في محل النزاع وانما
هو تفصيل بينه وبين غيره قوله على عدم الاكتراث بالدين قال في مجمع البحرين
في الحديث لا يكترث لهذا الامر اي لا يعبأ به ولا يبالي به قوله لطاعمها بجوارح الطير
قال في مجمع البحرين في قوله تعالى الجوارح اي الكواسب من الصوائد من السباع والطير سميت بذلك لانها

كواسب بانفسها يقال جرح اذا اكتسب قوله كالتسميد قال في المصباح
السماد وزان سلام ما يصلح به الزرع من تراب وسرجين وسمدت الارض تسميدا
اصلحتها بالسماد قوله كما يدل عليه وقوع السؤال في بعض الروايات
عن الجص يوقد عليه العذرة وعظام الموتى ويجصص به المسجد فقال الامام عم
ان الماء والنار قد طهراه قال في الوسائل محمد بن الحسن باسناده عن الحسن بن
محبوب قال سئلت ابا الحسن عم عن الجص يوقد عليه بالعذرة وعظام الموتى
ثم يجصص به المسجد ايسجد عليه فكتب الي بخطه ان الماء والنار قد طهراه
ثم قال ورواه الصدوق باسناده عن الحسن بن محبوب ثم قال اقول تطهير
النار للنجاسة باحالتها رمادا او دخانا وتطهير الماء اعني ما يجبل به الجص
يراد به حصول النظافة وزوال النفرة انتهى وعلى هذا فلا بد من ان يراد بالتطهير
المسند الى الماء والنار معنى كلي هو مطلق التنظيف الا ان قيامه بالنار بحسب نظر
الشارع وقيامه بالماء بحسب نظر اهل العقول والعادة حتى لا يلزم استعمال اللفظ
الواحد في معنيين متباينين وقال في الوافي بعد ذكر الحديث ما لفظه لعل المراد بالماء
الماء الممزوج بالجص فيكون من قبيل رش الماء على المظنون النجاسة او ماء المطر الذي
يصيب سطح المسجد المجصص بذلك الجص وكانه كان بلا سقف فان السنة فيه ذلك
والمراد بالنار ما يحصل من الوقود التي يستحيل بها اجزاء العذرة والعظام المختلطة
بالجص رمادا فانها تطهر بالاستحالة والغرض انه ورد على ذلك الجص امران
مطهران هما النار والماء ولم يبق ريب في طهارته فلا يرد السؤال بان النار اذا طهرته
اولا فكيف يحكم بتطهير الماء له ثانيا اذ لا يلزم من ورود المطهر الثاني تاثيره في التطهير
انتهى ولا يخفى عليك بعد التوجيه الثاني لتطهير الماء بان يكون مراده عم تطهير [illegible]

اياه وكذا الاول لان الماء الممزوج بالجص ليس مما فيه شانية التطهير الشرعي حتى يحول التطهير اليه وما ذكره في ذيل الكلام من التعبير عن لمه بالمطهر الثاني لا وجه له الا على القول بكون الماء القليل مطهرا كما هو مذهبه فلا يتم الجواب على مذهب الاكثر فظهر مما ذكر ان ما ذكره في الوسائل اوجه بالتقريب الذي بيناه فتدبر قوله بل في الرواية اشعار بالتقرير من جهة تعبيره بصيغة الماضي المنبئ عن الوقوع المشعر من جهة وقوعه في مقام الاحتجاج بعلمه به وانه لم يقع منه نهي عنه ولانه من جهة حصول الطهارة فيكون تقريرا ولا يتوهم ان التقرير انما هو من باب عدم التعرض لانكار هذا العمل في جواب السائل اذ لا محل لذلك لعدم كون السائل هو الفاعل لذلك الفعل والتقرير عبارة عن امضاء لفعل من فاعله والسكوت عنه وعدم كون السائل هو الفاعل وانما كان يسئل عن حكم ما فعله غيره مع قطع النظر عن قبحه بالنسبة الى الفاعل امر ظاهر ويؤيد ما ذكرنا انه لو كان مراد المصنف هذا الوجه كان الاولى له ان يعبر بالدلالة لا بالاشعار لان نفي سكوته يكون على ذلك التقدير تقريرا قوله نعم يمكن ان ينزل على الانتفاع به كالصبغ بالدم وان بني على غسل الجميع عند الحاجة الى ما يشترط فيه الطهارة لا يخفى بعد هذا الحمل من جهة بعد الحكم بحرمة التلويث مع البناء على التطهير نعم الكراهة ليست ببعيدة من حيث ان تلويث الالات يصير معرضا للغفلة عن تطهير بعضها او عدم امكان التطهير ممنا فالى ان الرواية التي استشهد باشارتها ليس فيها تقييد بالبناء على الغسل فهي ظاهرة في حرمة التلويث المؤدي الى اكل النجاسة والصلوة فيها ونحو ذلك فلا تنطبق على المدعى قوله هي حرام ميتة يعني ان المقطوع حرام بدلالة سياق الكلام من حيث اقتران قوله هي ميتة لان الظاهر انه

على وجه الانتفاع بالطاهر بان يستعمله على وجه يوجب تلويث بدنه وثيابه وساير الات الانتفاع بنرهم

قد اخبر بالحرام عما اخبر عنه بانه ميتة وان الثاني بمنزلة العلة للاول وليس مراده ع ان القطع حرام فتدبر قوله بحملهما على حرمة الاستعمال على وجه يوجب تلويث البدن والثياب لا يخفى ان لفظ الحمل لم يقع في محله لان ذلك ظاهر الرواية بل صريحها حيث قال فيها اما علمت انه يصيب اليد والثوب وهو حرام ومعلوم ان الحمل انما يقال فيما يخالف الظاهر قوله واما حمل الحرام على النجس كما في كلام بعض فلا شاهد عليه البعض المشار اليه هو صاحب الحدائق ره وقد تقدم نقل كلامه عند تعرض المصنف ره لذكر مذهب صاحب الكفاية في الالية المقطوعة من الغنم قوله لما اشير اليه قوله تعالى والرجز فاهجر قد تقدم منه ره ان ايات التحريم والاجتناب في الهجر ظاهرة في الانتفاعات المقصودة في كل نجس بحسبه وهي في مثل الميتة الاكل وفي الخمر الشرب وفي الميسر اللعب وفي الانصاب والازلام ما يليق بحالهما وح فلا يبقى الا ان الاحتمال المخالف للظاهر من الامر بهجر النجس مطلقا من ادلته الشاملة للانتفاع الظاهر وغيره كالتلويث ويكون المراد بالاشارة في ذلك الاحتمال المخالف للظاهر ومثل هذا مما لا يتعارف ارادته بلفظ الاشارة وانما المتعارف ارادته من لفظ الاشارة المسندة الى الكلام هو افادته اللوازم الخفية الغير المقصودة وليس من لوازم هجر النجس بمعنى ترك الانتفاع المتعارف منه ترك تلويث الثوب والبدن وغيرها مع قصد التطهير قوله ثم ان منفعة النجس المحللة للاصل والنفس قد تجعل مالا عرفا الا انه منع الشرع من بيعه كجلد الميتة اذا قلنا بجواز الاستقاء به لغير الوضوء اه اعلم ان جماعة من اصحابنا صرحوا بان الاعيان النجسة كما يحرم بيعها كذلك لا تملك بانفسها وان وجد لها منفعة محللة كما اتفق في بعض الموارد كشعر الخنزير الذي وقع في بعض

الاخبار تجويز اتخاذها حبلا يستقى به بل نسب بعضهم عدم تملكها الى الاصحاب واستظهره ذلك صاحب الجواهر ره من خبر تحف العقول حيث قال لان ذلك كله منهي عن اكله وشربه ولبسه وملكه وامساكه وحكاه عن تصريح بعض مشايخه جلا عابه و الاستظهار المذكور محل تامل ثم انه ره ايده بعدم عدها اموالا عرفا مع اصالة عدم دخولها في الملك لتوقفه على اسباب شرعية لبطلان قول من قال انه شرعا تابع للسلطنة العرفية على الشيء وانه ليس الملك حقيقة الا ذلك وهذا الاصل عبارة عن الاستصحاب في محصله ان الملك اختصاص خاص له اثار خاصة واسباب خاصة وهو حادث مسبوق بالعدم كاثاره واسبابه فليستصحب عدمه عند الشك وانت خبير بان دعوى عدم عدها اموالا عرفا مجرد دعوى غير ثابتة بل الثابت خلافها وان بطلان قول من قال بان الملك شرعا تابع للسلطنة العرفية مطالب بالدليل عليه ومنه يظهر سقوط التمسك بالاستصحاب لانقطاعه بثبوت المالية وتحقق الاستيلاء عليه وكيف كان فقد خالف المصنف ره فيما عليه الجماعة فانه قد اثبت المالية العرفية في بعض الصور وهي صورة ثبوت فايدة محللة مقصودة منه دون ما خلا منها واشار الى الفرق بين ما حكم به من المالية العرفية وبين ما حكم به ساير الاصحاب هو انه على ما افاده ره يجوز الهبة بعد ثبوت المقتضي الذي هو المالية وعدم المانع بخلافه على ما افادوه لكن هذا موقوف على عدم شمول التقلب المنهي عنه المذكور في خبر تحف العقول للهبة ولعله اشار اليه ره بقوله فتامل ويمكن ان يقال ان التقلب اخص من مطلق التصرف الشامل للهبة لكن يبقى الكلام في ان قبول الاخر للهبة صحيح ومحض ام لا فان قلنا بصحة الهبة وعدم صحة القبول لزم التبعيض في تاثير العقد لخروج العين

عن ملكه وعدم دخولها في ملك صاحبه وان قلنا بصحة القبول ايضا اتجه عليه ان القبول تقلب بل امساك منهي عنه بخصوصه في ذلك الخبر قوله فمثل هذه اموال لا يجوز المعاوضة عليها ولا يبعد جواز هبتها لعدم المانع مع وجود المقتضي فتامل الظاهر ان الامر بالتامل للاشارة الى منع كون مجرد المالية مقتضيا وان المقتضي لعله هي المالية على وجه مخصوص وهو كون المال بحيث يصح المعاوضة عليه وقد قال العلامة ره في التذكرة في بيان ضابط العين الموهوبة كل عين يصح نقلها بالبيع يصح نقلها بالهبة لان الهبة تمليك ناجز كالبيع وانما يفترقان في العوض وعدمه فتصح هبة المشاع كما يصح بيعه على الحد الذي يجوز بيعه فيه عند علمائنا اجمع انتهى وقال في مسئلة اخرى الكلب قسمان مملوك مثل كلب الصيد والزرع والماشية فهذا يصح هبته واقباضه والثاني غير مملوك وهو كلب الهراش وهذا لا يصح هبته كما لا يصح بيعه انتهى فدل كلامه على ان صحة هبة الكلب المملوك انما هي من جهة صحة بيعه فتدبر قوله ولا تجعل مالا عرفا لعدم ثبوت المنفعة المقصودة منه له وان ترتب عليه الفوائد كالميتة التي يجوز اطعامها لجوارح الطير وايقاد بها والعذرة للتسميد فان الظاهر انها لا تعد اموالا عرفا لا يخفى عليك انه يتجه عليه المنع من انتفاء المالية من الميتة عرفا فيما لو كانت في حال الحيوة ملكا له فانا لا نسلم انها لا تعد مالا عرفا وكذا نمنع ذلك في العذرة وغيرها في البلاد التي شاع اتخاذها للتسميد قوله والظاهر ثبوت حق الاختصاص في هذه الامور الناشئ اما عن الحيازة واما عن كون اصلها مالا للمالك اعلم انه بعد القول بعدم ملكيتها مطلقا كما هو مذهب الاكثر او القول بعدم ملكيتها في بعض الصور

ط هذه المسائل المتعلقة بالاعيان الموهوبة منه عفي الله عنه

كما هو صريح المصنف يقع الكلام تارة في اختصاصه بتلك العين التي منعنا ملكيتها عن
في يده حتى لا يجوز لغيره المبادرة الى اخذها بدون اذنه وهذا بحث عن تحقق موضوع
الاختصاص واخرى في انه بعد ثبوت الاختصاص هل يجوز المعاوضة عليها
بان يكون من قبيل الحقوق حتى يجيء الصلح عليها والمعاوضة عنها نقلا واسقاطا
او اسقاطا فقط واكثر الحقوق من هذا القبيل كحق الرجوع وحق الغيبة و
السبق الى مكان من المسجد وهذا اقل مرتبة الحق وما لا يجوز ذلك فيه لا يكون حقا
بل هو مجرد حكم شرعي فيقع الكلام في مقامين المقام الاول وهو الذي
اشار اليه المصنف بهذا الكلام في انه هل يثبت الاختصاص في تلك العين التي منعنا
ملكيتها لمن استولى عليها ام لا فالذي ذهب اليه بعض اهل العصر هو الثاني
قال ان ظاهر بعض خبر تحف العقول عدم جواز امساكها فلا يكون له حق
الاختصاص بها كما هو مقتضى الاصل ولكن قد يدعى الاتفاق على جواز امساك
نجس العين لبعض الفوائد وح فالمراد به في الخبر ما يرجع الى الاكل والشرب مطلقا
الا انه في غير محله نعم لا ريب في قصوره عن الخروج عن الاصل الا انه لا يفيد ثبوت
حق الاختصاص بل غاية الاصل عدمه هذا كلامه والذي ذهب اليه جماعة
ثبوته فيما له منفعة محللة لا تعد بسببها مالا عرفا وتمسك بعضهم لذلك بتحقق
الظلم عرفا بالمزاحمة له واورد عليه بعض المعاصرين بالمنع من تحقق الظلم وهو
غريب اذ ليس الظلم الا عبارة عن ايلام الغير بغير استحقاق وهو موجود واورد
عليه ايضا بعضهم بان تحقق الظلم بمزاحمته عنه لا يقتضي بثبوت حق
الاختصاص له واستند في نفي الملازمة الى ان مزاحمة من يمشي على سكة في مكان
مباح ودفعه عنها الى الخارج عنها ظلم مع انه ليس له حق الاختصاص بتلك

السكة وذلك المكان المباح الا لتمر عليها المارة وهو اغرب ضرورة ان الاختصاص
بكل شيء انما يكون بحسب استعداده وقابليته وليس استعداد السكة في المكان
المباح الا لتمر عليها المارة ومعلوم ان المرور انما يتحقق في زمان يسير
فالمار له حق اختصاص بتلك السكة في زمان مروره بقدر ذلك الزمان
وبتحقق الظلم ايضا بابطال حقه وقد اوردت عليه بهذا الوجه شفاها
فاجاب بان الظلم اعم مورداً من الحق نظرا الى ان ضرب رجل وشتمه ايضا ظلم
مع انه لا حق هنا وانت خبير بانه يتجه عليه ان الموضوع هناك منتف اذ ليس
هناك شيء يمكن اعتبار حق بالنسبة اليه فالظلم الناشي من منع شيء يضاف الى
الرجل دليل على اختصاصه به والاولى في الايراد على الاستدلال هو ان يقال
ان ثبوت تحقق الظلم موقوف على ثبوت الحق ولهذا نقول ان اتلاف الخمر
الغير المحترمة ليس ظلما على صاحبه فلو اريد اثبات الحق بثبوت الظلم لزم
الدور وهو باطل ولعل هذا مراد المعاصر المذكور وان كان لا يفي به ظاهر
عبارته وتمسك المصنف للقول الثاني الذي اختاره بوجهين اشار اليهما
في هذه العبارة احدهما ان الحيازة سبب لثبوت حق الاختصاص وثانيهما
الاستصحاب وليس شيء منهما بمفيد اما الاول فلانه لا ريب في توقف صحة الحيازة
على جريان ادلتها وح نقول ان كان الدليل هو قيام الاجماع والسيرة على صحة
الحيازة وجوازها فكل منهما بمنزلة القضية المهملة التي هي في قوة الجزئية
والقدر المتيقن منها غير هذا المقام وان كان هو الاخبار فلم نجد منها الا ما قد
ذكره في كتبهم والسنتهم وهو من حاز ملك وما ذكره شيخنا في اول كتاب احياء
الموات من المبسوط من قوله ع من سبق الى ما لم يسبقه اليه مسلم فهو احق به ولا يجد

للتمسك بشيء منهما اما الاول فلان كونه نصا غير معلوم وقد حكى لي بعض من سبقنا
الى الاستفادة من المصنف من علماء عصرنا هذا انه قد كان يتامل في كونه حديثا
وعلى تقدير كونه حديثا او بناء الاستدلال به على كونه قاعدة مجمعا عليها فليس
مؤداه الا ثبوت الملك دون ثبوت الحق فلا يفي باثباته عند انتفاء الملك مضافا
الى ان مؤداه اصل بيان تحقق الملك بالحيازة من دون نظر الى ان مورده ماذا فلا
يتوجه الا عند احراز قابلية المورد من الخارج واما المورد الذي شك فانه قابل
للملك بالحيازة فلا يتاتى منه اثبات قابلية ذلك المورد وهو ظاهر واما الثاني
فلان مقتضاه والمنساق منه هو السبق الى غير المنقولات كالاراضي وامثالها
من الاعيان الثابتة فلا يفيد حكم المنقولات من مثل الظبي والطيور والحطب
الحشيش ونحو ذلك والاعيان النجسة من قبيل الثاني دون الاول ولو تنزلنا
عن ذلك وقلنا ان الانسياق المذكور ظهور بدوي لا عبرة به قلنا ان مورده
انما هو فيما اذا كان هناك حق مشترك سابق في شيء فسبق احد المشتركين
اليه كالاوقاف العامة من مثل المسجد والرباط ونحوهما فان الموقوف عليهم
على وجه العموم مشتركون في ثبوت حق لهم في الموقوف فاذا سبق احدهم الى
الجلوس في مكان من المسجد او النزول في الرباط صدق عليه انه سبق الى ما لم يسبق
اليه مسلم فهو احق به فيكون اولى بذلك المكان ويكون الحق الحاصل له حق
السبق وهذا بخلاف حق الحيازة وحق التحجير اذ ليس قبل الحيازة والتحجير
حق لاحد في المحاز ولا في المتحجر فيثبت الحق بهما فلا يكون شيء من ذلك من حق
السبق وقد صدر كلام من هذين الوجهين من واحد من اهل العصر عند الكلام على
هذا الحديث الثاني شفاها ولكن الانصاف انه لا وجه لشيء منهما اما الاول

تسليم

فلان المتبع من دلالة الالفاظ انما هو ظواهرها ولا يظهر من لفظ الحديث اختصاص
بخصوص الاعيان الثابتة وقد تمسك صاحب الجواهر لثبوت تملك الماء باحرازه
بانية او مصنع او حوض بقوله ع من سبق الى ما لم يسبق اليه مسلم فهو له ولا يخفى ان
في الحديث المذكور فرق الا في ابدال لفظ احق بلفظة له وذلك خارج عن
موضع الدلالة لان من يدعي الاختصاص بالاعيان الثابتة يستشهد من قوله ع
الى ما لم يسبق اليه مسلم فالحق ان لفظ الحديث شامل للمنقولات وغيرها من الاعيان
الثابتة ولا مجال للاصغاء الى الدعاوي التي لا تبلغ حدا يمكن ان يثق انه تمام
به اللفظ فتدبر واما الثاني فلاندفاعه اولا بالمنع من اختصاص مورده بما اذا
كان هناك حق سابق مشترك بين من سبق اليه وغيره لكون اللفظ اعم من ذلك
مثل هذه الدعوى مما يلحق بالوسواس فهي على حد الدعوى السابقة في عدم
العبرة بها لخروجها عن ظواهر الالفاظ وثانيا ان مقتضى الاخبار بثبوت اشتراك
الناس في المباحات ولا يختص بمثل الاوقاف العامة ويكفي في اثبات ذلك ما
ذكره العلامة ره في التذكرة حيث قال والاصل في استواء الناس في المباحات
ما رواه العامة عن النبي ص انه قال الناس شركاء في ثلث الماء والنار والكلأ
ومن طريق الخاصة ما رواه احمد بن محمد عن محمد بن سنان عن ابي الحسن ع قال
سئلته عن ماء الوادي فقال ان المسلمين شركاء في الماء والنار والكلأ ولا
خلاف في ذلك بين علماء الاسلام انتهى فتامل فان قلت لو كان ضعيفا
فانما هذا الحديث لم نقف عليه مسندا وقد ارسله فقط قلت فالجواب انه وقع الاستدلال
به في كثير من الموارد فيكشف ذلك عن كونه متلقى بالقبول عندهم وعملهم به جابر
لضعفه لو كان فلا حاجة الى التجشم البحث عن سنده فان قلت لو كان

ضعيفا فانما ينجبر بقدر عملهم به ولا يتم ذلك الا في المورد الذي عملوا به ولازم ذلك
انه يبقى على عدم الحجية في غير مورد العمل وفيما نحن فيه وهو ثبوت حق الاختصاص
بالنسبة الى الاعيان النجسة لم يستندوا اليه ولم يعملوا به فلا يصح لنا الاستناد
اليه في اثبات الحق بالنسبة اليها قلت هذا الكلام كثيرا ما يجري على السنة
مشايخنا ومن قلدهم من الطلبة الا ان الحق عندي هو التفصيل بانه ان كان
عدم تمسكهم به ناشئا عن اعراضهم عن اجرائه في المورد الخاص كان ذلك كاشفا
عن قرينة افادتهم المقصود به فلا يكون حجة والا فان كان من جهة عدم تعرضهم
وعدم التفاتهم الى ذلك الفرع الذي هو من موارد الحديث فذلك غير ضائر لان عملهم
به في مورد خاص يكون جابرا له بمعنى صدوره لفظه واين هذا من مقام الدلالة
وبعد انجبار ضعفه بالعمل به تصح جهة النقص في صدوره ويبقى دلالة اللفظ
متبعة بحكم الادلة الدالة على حجية ظواهر الالفاظ فعلم مما ذكرنا ان سقوطه
عن الاعتبار في صورة اعراضهم عنه بالنسبة الى مورد خاص ليس مستندا الى ضعف
السند بل هو امر راجع الى الدلالة واعراضهم يصير كاشفا عن قرينة دلت على ان
المراد به غير ذلك المورد كما انه لو كان المورد مما لا يفي نفس اللفظ بشموله وقد وجدنا
انهم تمسكوا به في ذلك المورد وصار ذلك كاشفا عن القرينة على فهم المراد وظهر
لك مما بيناه ان ضعف السند لا دخل له بامر الدلالة وانه لا فرق في كشف عملهم عن
القرينة بين ما لو كان السند صحيحا وبين ما لو كان ضعيفا مضافا الى ان من
الاساطين من افتى بما يوافقه في المؤدى قال العلامة ره في التذكرة وكذا تصح
الوصية بما يحل الانتفاع به من النجاسات كالكلب المعلم والزيت النجس لاشعاله الى اخر
ماذكره المصرة في المتن فان قلت كيف يصح الاستدلال بالحديث المذكور وقد

ورد على وجهين احدهما من سبق الى ما لم يسبقه اليه مسلم فهو احق به والاخر
من سبق الى ما لم يسبق اليه مسلم فهو له واللام للملك فيصير ذلك قرينة على ان المراد
بالاول ايضا الاحقية الثابتة في موارد الملك دون غيرها قلت اولا لا منافاة
بينهما صدورا او دلالة فيؤخذ بكل منهما بمقدار دلالته فيؤخذ بالعام في عمومه
وبالخاص في موارده اذ ليسا متنافيي الظاهر وثانيا ان وضع اللام ليس
للملك بل للاختصاص الذي هو قدر مشترك بينه وبين غيره من موارد الاختصاص
مثل الجل للفرس كما يرشد اليه قاعدة تقديم الاشتراك المعنوي حيث دار الامر
بينه وبين الاشتراك اللفظي والحقيقة والمجاز مضافا الى انه وقع الاستدلال
بما اشتمل على اللام على الاختصاص قال العلامة ره في كتاب احياء الموات من التذكرة
المرتفق بالشارع والمساجد اذا طال العكوف عليها فالاقرب انه لا يزعج لانه احد
المرتفقين فقد ثبت له السبق باليد وان لم يفد اولوية فلا اقل من المساواة
وقال عم من سبق الى ما لم يسبق اليه مسلم فهو له انتهى فالوجه ان المراد بالاحقية
هي الاحقية المطلقة الشاملة للملك والحق وكذا المراد بالاختصاص هو الاختصاص
المطلق الشامل للملك والحق فتحصل مما ذكرنا انه يحكم بثبوت الحق بالسبق
الى الاعيان النجسة اذا اشتملت على منفعة محللة مقصودة واما الثاني و
هو الاستصحاب فلان الثابت سابقا في حال حيوة الحيوان انما هو الملك دون
مجرد حق الاختصاص فاستصحاب الملكية لاثبات حق الاختصاص المباين له
لا وجه له الا ان يقال ان الثابت سابقا هو حق الاختصاص المباين للاوحد
مع شيء زايد وهو الملك فاذا ارتفع ذلك الزايد وشك في بقاء المزيد عليه جرى
الاستصحاب لكنه ممنوع وقد اجاد بعض المعاصرين حيث اشار الى بعض ما ذكرناه

لانه علل ثبوت حق الاختصاص بتحقق الظلم عرفا بالمزاحمة ومنع منه ثم قال او لدلالة
الحيازة اولان اصلها مال المالك كما لو مات حيوانه ونحوه ولعلهما اولى
بالمنع ايضا مع ظهور الاولى في الملكية مع فرض صحة الحيازة فتدبر انتهى الا انه
ان اراد بظهور الاولى ظهور حديث من سبق فقد عرفت ما فيه المقام الثاني
في انه بعد ثبوت الاختصاص هل يصح الصلح عليه حتى يكون حقا ام لا يصح حتى
يكون مجرد حكم شرعي وقد اشار المصرة الى هذا بقوله والظاهر جواز المصالحة
على هذا الحق بلا عوض بل دفع العوض بناء على انه لا يعد ثمنا لنفس العين اه فالذي
يظهر من عبارة التذكرة التي حكاها المصرة ههنا هو كونه حقا يصح الصلح عليه ثم
بعد كونه حقا قد يقال بعدم جواز الصلح عليه هنا كما عن مفتاح الكرامة نظرا الى
ان الصلح عليه اكتساب بالعين التي تعلق بها الحق وهي من قبيل النجس وقد نفى
في خبر تحف العقول عن الاكتساب بالاعيان النجسة وقد يقال بالجواز نظرا الى ان الخبر
المذكور الذي هو مستند الحرمة ضعيف لا يعمل به الا بمقدار الانجبار ولم يتحقق
عمل الاكثر ولا عمل جماعة به في محل الكلام وهو الحق المذكور فيبقى الصلح عليه على اصالة
الجواز واستشكل المصرة في الحكم وقال بعض من تاخر ان القدر المتيقن من جواز
اخذ المال في مثل المقام هو ان يبذل الطالب للعين النجسة مالا على ان يرفع يده عنها
فيكون المال في مقابل رفع اليد عنها لا في مقابل العين ولا في مقابل الحق المتعلق
بها ونسب الى المصرة انه اشترط زيادة على ذلك ان يحوز الباذل العين ثم قال ان
ذلك مبني على صحة الحيازة الاولى والا فلم تصح الحيازة الثانية ايضا لعدم الدليل
لانه لو قام الدليل على صحة الحيازة صحت الاولى والثانية جميعا والا لم يصح شيء
منهما والفرق بينهما ان الاول لا يحتاج الى الحيازة بل هو مبني على عدم وقوعها

والثاني موقوف على صحة الحيازة مطلقا ولما لم يدل الدليل على صحتها كان الاولى
عدم اعتبارها ثم ان ذلك البعض استظهر ثبوت الحق استنادا الى فتاوي
الفقهاء لا حجية فيها ما لم تصل الى حد الاجماع وان ادلة الحيازة غير وافية بالحيازة
في هذا المقام قوله بل دفع العوض بناء على انه لا يعد ثمنا لنفس العين
لان عوض حق الاختصاص هو مغاير لنفس العين قوله والخمر المحترمة
لثبوت حق الاختصاص فيها قال في كتاب الرهن من التذكرة الخمر قسمان محترمة
وهي التي اتخذ عصيرها ليصير خلا وانما كانت محترمة لان اتخاذ الخل جائز اجماعا
والعصير لا ينقلب الى الحموضة الا بتوسط الشدة فلو لم يحترم واريقت في تلك
الحال لتعذر اتخاذ الخل والثاني خمر غير محترمة وهي التي اتخذ عصيرها لغرض
الخمرية فالاولى لا يجب اراقتها وهل يجب اراقة الثاني فيه قولان للشافعية
انتهى ما اهمنا ذكره قوله والظاهر ان مراده بغيرالارث الصلح الناقل
لم يتعرض للهبة المعوضة هنا لعدم جريانها في المقام لان ضابط الموهوب هو ضابط
المبيع قال العلامة ره في القواعد في بيان ضابطه كل ما جاز بيعه جاز هبته انتهى
وقد قدمنا مثله عن التذكرة ومعلوم انه ليس هنا الا حق الاختصاص قوله
وذكر بعض الاساطين بعد اثبات حق الاختصاص ان دفع شيء من المال
لافتكاكه يشك في دخوله تحت الاكتساب المحظور فيبقى على اصالة الجواز
هذا الكلام تاييد لما ذكره من انه لو بذل مالا على ان يرفع يده عنها كان حسنا
من جهة مصير بعض الاساطين ايضا اليه مع الاشارة الى وجهه وذلك لان
الافتكاك عبارة اخرى عن بذل المال على ان يرفع يده عما عليه يده ليحوزه
الباذل قوله ثم انه يشترط في الاختصاص بالحيازة قصد الحائز

للانتفاع ولذا ذكروا انه لو علم كون حيازة الشخص الما، والكلا، لمجرد العبث لم يحصل له حق هذا الشرط مغاير لما اشترطوه من لزوم قصد التملك فيشترط فيما هو قابل للمملوكية قصد الانتفاع مضافا الى قصد التملك وفيما ليس قابلا لها مجرد قصد الانتفاع به من جهة تعذر قصد التملك وليس هذا بدلا عن قصد التملك فيما هو قابل للملك بان يعتبر قصد التملك فيما هو قابل للملك وقصد الانتفاع فيما ليس قابلا لذلك بدلالة استشهاده بحيازة الما، والكلا، لمجرد العبث ضرورة انهما قابلان للملك واراد بالانتفاع الانتفاع بنفسه لا الانتفاع المترتب عليه مثل بذل المال على دفع اليد ولكن الانصاف عدم ثبوت هذا الشرط من كلماتهم اذ ليس مرادهم باشتراط قصد الانتفاع في الحيازة على تقدير صحة الحكاية اشتراط قصد الانتفاع بعينه حتى يخرج قصد الانتفاع بالمال الذي ياخذ في مقابل ما حازه بل المراد ما قابل العبث فعلى هذا فالاحتطاب والاحتشاش لداعي اخذ المال في مقابل ما حازه من الحطب والحشيش يوجب ملكه لهما وكذا الحال في غيره لان قوله من سبق الى ما لم يسبق اليه مسلم فهو احق به لا يتاتى منه اعتبار قصد الانتفاع به بعينه نعم يتاتى منه اعتبار القصد الى الحيازة لانه لا يتحقق الفعل الاختياري الا بالقصد فعلى هذا نقول انه لا يتلاق ذلك من كلماتهم وانه ليس عليه دليل صالح واما ما استشهد به من انهم ذكروا انه لو علم كون حيازة الشخص للماء والكلاء لمجرد العبث لم يحصل له حق فلا شهادة فيه على اعتبار قصد الانتفاع لان العبث عبارة عن الفعل الصادر لغير غرض عقلائي بل الظاهر انهم ارادوا بذلك بيان انه لو لم يقصد التملك وانما حاز لمجرد العبث لم يحصل له حق ومن المعلوم ان جمع العذرة لبيع

مال فتؤخذ منه ليس من قبيل العبث هذا مضافا الى ما يرد على ذلك من انه لو كان المراد بالانتفاع الانتفاع بنفس ذلك الشيء لزم ان لا يملك الحطب ونحوه من يحوزه ويحمله الى البلد ويبيعه وان اريد به ما هو اعم من ذلك بان يكون مقصوده ترتب نفع عليه فذلك موجود فيما فرضه من مثال جمع العذرات لبيعها لمال فتؤخذ منه فالظاهر انه لا يعتبر قصد الانتفاع وانما يعتبر قصد التملك فيما هو قابل للملك وقصد الاختصاص فيما ليس بقابل لذلك فعلى هذا نقول تتحقق الحيازة من جمع العذرات لياخذ على رفع اليد عنها مالا لا عليها بنفسها الا ان يدعى قيام الاجماع على اعتبار قصد الانتفاع من المحاز بنفسه وهو غير معلوم وقد تتبعنا كلماتهم فلم نجد لما اعتبره من كون الحائز قاصدا للانتفاع شاهدا لا بالنسبة الى تحقق الملك ولا بالنسبة الى تحقق الاولوية وفي اعتبار قصد التملك فيما هو قابل للتملك خلاف بينهم قال العلامة ره في التذكرة المياه العامة مباحة للناس كافة من كل من اخذ منها شيئا واحرزه في اناء او بركة او مصنع او بئر عميقة وشبهه ملكه الاخذ قال ومن اخذ شيئا في اناء ملكه ولم يكن لغيره مزاحمته فيه كالمحتشي او المحتطب وهو قول اكثر الشافعية وقال بعضهم انه لا يملكه لكنه يكون اولى من غيره والحق الاول ولو زاد الماء المباح فدخل شيء منه ملك انسان بسيل او جريان لم يكن لغيره اخذه منه ما دام فيه لتحريم الدخول في ملك غيره بغير اذنه ففيه ملكه مالك الملك قال الشيخ ره لا يملكه وهو اصح قولي الشافعية كما لو وقع في ملك الغير مطر او ثلج فمكث في ملكه او فرخ طاير في بستانه او توحل ظبي في ارضه او وقعت سمكة في سفينته لم يملكه بذلك بل بالاخذ والحيازة فعلى هذا لو تخلى انسان الى ملك غيره واخذ من ذلك الماء لم يكن عاصيا لك

ويملكه

الارض استرداده للثاني باستيلاويده وتحرزه في آنيته له والوجه الثاني للشافعية انه يكون ملكا لصاحب الارض فان اخذ غيره كان له استرداده والمعتمد الاول لان الانسان كما لا يملك ما لم يتملك الا بالميراث الا ترى ان لو وهب لغيره شيئا او اباحه له لا يملكه الا بتملكه فاذا دخل الى ملكه لم يملكه بذلك ويخالف وقوع السمكة في السفينة والظبي في الارض وقوع الصيد في الشبكة المنصوبة فان الصيد هنا يملك لان الشبكة كيده وضعها لذلك انتهى وقال في الدروس في اول كتاب المشتركات اما الماء فاصله الاباحة ويملك بالاحراز في اناء او حوض وشبهه وباستنباط بئر او عين او اجراء نهر من المباح على الاقوى انتهى وقال قبل ذلك في اخر كتاب احياء الموات تاسعها يعني شرايط الاحياء قصد التملك فلو فعل اسباب الملك قصد غير التملك فالظاهر انه لا يملك وكذا الوخلا عن قصد وكذا ساير المباحات كالاصطياد والاحتطاب والاحتشاش فلو اتبع ظبيا يمتحن قوته فاثبت يده عليه لا بقصد التملك لم يملك وان اكتفينا باثبات اليد ملك وربما فرق بين فعل لا تردد فيه كبناء الجدران في القرية والتسقيف مع كبنا في البيت وبين فعل يحتمل كاصلاح الارض للزراعة فانه يحتمل لغير ذلك كالنزول عليها واجراء الخيل فيها فيعتبر فيه النية بخلاف غير المحتمل ويكون وزان ذلك وزان صريح اللفظ وكنايته ويضعف بان الاحتمال لا يندفع ولا يمنع استغناء الصريح عن النية انتهى وقال في جامع المقاصد في احياء الموات عند قول العلامة ره ولو حفر في المباح لا للتملك بل للانتفاع فهو احق بها مدة مقامه عليها وقيل يجب بذل الفاضل من مائها عن قدر حاجته وفيه نظر القائل بذلك الشيخ ره لقوله عم الناس

شركا، في الثلثة الماء والنار والكلاء ولا دلالة فيه لان الاشتراك في الاصل لا ينافي تجدد الملك والاختصاص كالمحرز في الآنية ولان المفرد المحلى باللام لا يعم وما ورد من الاخبار عن النهي عن منع فاضل الماء ونحوه محمول على الكراهة ووجه النظر ان تملك المباحات ان لم يحتج الى النية فقد ملك هذا الماء فلا يجب عليه بذل فاضله كساير امواله وعلى القول بالاحتياج في التملك اليها فهذا كالتحجير يفيد الاولوية ومع فلا دليل على وجوب بذل الزائد هذا حكم ما اذا قصد بالحفر التملك او قصد عدمه اما لو لم يقصد شيئا فقد قال في التذكرة الاقوى اختصاصه به لانه قصد بالحفر اخذ الماء فيكون احق وهنا ليس له منع المحتاج عن الفاضل عنه لا في شرب الماشية ولا الزرع وفيه نظر لان مع الاختصاص لا دليل على وجوب بذل الفاضل من صاحبه مع انه قد حقق فيما بعد انه ان كان الفعل الذي فعله للاحياء لا يفعل في العادة مثله الا للتملك كبناء الدار واتخاذ البستان ملكه به وان لم يوجد منه قصد التملك وان كان مما يفعله المتملك كبناء الدار وغير المتملك كحفر البئر في الموات وزرعه قطعة من الموات اعتمادا على ماء السماء افتقر تحقق الملك الى تحقق قصده فان قصد افاد الملك والا فاشكال ينشا من ان المباحات هل تملك بشرط النية ام لا وللشافعية وجهان وما لا يكتفي به المتملك كتسوية موضع النزول وتنقيته عن الحجارة لا يفيد التملك وان قصده وهذا كنصب الاحبولة في طرق الصيد فانه يفيد الملك واغلاق الباب اذا دخل الصيد الدار على قصد التملك يفيد الملك ودونه وجهان وتوحل الصيد في ارضه التي سقاها لا بقصد الصيد

لا يقتضي التملك وانه قصده هذا كلامه واشكاله الذي ذكره ينافي الجزم الذي
تقدم والذي يقتضيه النظر عدم اشتراط النية في تملك المباحات
للاصل والعموم قوله عم من احيى ارضا ميتة فهي له واشتراط النية يحتاج
الى مخصص والاحياء في كل شيء بحسبه كما سياتي انشاء الله تعالى كحفر البئر
الى ان يبلغ الماء احياء وليس في الباب ما يدل على الاشتراط مما يعتد به
وغاية ما يدل عليه ما ذكروه ان قصد عدم التملك مخرج للاحياء عن
كونه سببا للملك اذ الملك القهري هو الارث كما صرح به في التذكرة فانه
قال في قريب او البحث المياه في جملة كلام له ان الانسان لا يملك ما لم يتملك
الا في الميراث فعلى هذا ان نوى التملك بالاحياء ملك وكذا ينبغي اذا لم ينو
شيئا بخلاف ما لو نوى العدم فلا يملك وح فيتصور التوكيل في حيازة
المباحات واحياء الموات وسياتي انشاء الله تعالى ثم نعود الى مسئلة الكتاب
الاصح فيها عدم الملك وعدم وجوب بذل الفاضل لكن لا يجوز بيعه الا بعد
الحيازة انتهى والحاصل انه ليس في كلام احد اشتراط قصد الانتفاع في تحقق الاولوية
التي هي حق الاختصاص نعم وقع في كلام جماعة اشتراط قصد التملك بالحيازة
واين هو من الاتفاق على ذلك خصوصا مع تغاير الموردين اللذين هما التملك
وقصد الاختصاص وخصوصا مع كون النسبة بين كون قصد التملك وقصد
الانتفاع عموما من وجه وعلى تقدير وقوع اشتراط قصد الانتفاع في كلامهم
فالانتفاع يعم الانتفاع باخذ المال على بذله وعلى دفع اليد عنه فافهم وينبغي
تذييل البحث عن الاكتساب بالاعيان النجسة بالتنبيه على امور
الاول انه ذكر في مفتاح الكرامة انه لا فرق في ذلك يعني النجس الذي لا يقبل

التطهير

التطهير سواء كان مايعا او اصابته النجاسة ثم جمد او اصابته النجاسة وهو جامد
كما اذا اختلط الطحين بشيء من نجس العين كالخرء المدقوق بحيث لا يمكن انفصاله
عنه الا ان تقول في الاخير انه ليس بنجس ولا متنجس فالمدار على التنجيس وعدم قبول
التطهير كما افصحت به عباراتهم وانعقدت عليه اجماعاتهم كما ستعرف وقد
يلوح من الاستاد خلاف ذلك انتهى واورد عليه بعض من تاخر بانه ليس هناك
عنوان موجب لحرمة بيعه لان الطحين المذكور لا يصدق عليه انه نجس ولا انه متنجس
فلا وجه للحكم بحرمة البيع ولا دليل عليه قال الا ان يدعى ان المناط الذي في النجس
والمتنجس من عدم النفع موجود بعينه فيما نحن فيه ثم منع من ذلك مستندا الى ان عنوان
النجس والمتنجس غير عنوان ما لا نفع فيه وان كانت النسبة بينهما عموما من وجه
فقد يجتمعان وقد يفترقان فالمناط انما هو عنوان النجس والمتنجس وليس شيء
منهما بموجود والا فالنفع موجود كتعليق الدواب والبعير به قلت مع كون بعض
ما ذكره مما اشار اليه هو بنفسه قد اشار الى ذلك كله صاحب الجواهر بقوله
ثم انه ينبغي الجزم بخروج الطحين ونحوه اذا مزج معه سحيق النجاسة على وجه لا
يتميز عنه عما نحن فيه ضرورة عدم كونه نجسا ولا متنجسا نعم قد يحتمل المنع من بيعه
باعتبار عدم التمكن من منفعته المقصودة مع انه لا يخلو ذلك عن مناقشة انتهى
الثاني ان البيع المحرم وكذا غيره من العقود المحرمة بالتعلق بما يحرم الاكتساب
به هل هي فاسدة ايضا ام محرمة من دون فساد لا اشكال في ان الحكم هو الاول
وانما الكلام في وجه الفساد فنقول اما على ما نراه نحن من ظهور النواهي المتعلقة
بامثال العقود المذكورة للارشاد الى الفساد فكون الحرمة متولدة منه كما انه قد يكون
الفساد متولدا من الحرمة واما من لم يلتفت الى هذا المسلك فاستند كل طائفة منهم في

الحكم بفساد العقد الى وجه فمنهم من استند فيه الى الاجماع على فساد العقود التي وصفنا حالها
ومنهم من استند في ذلك الى ظواهر الاخبار كخبر تحف العقول حيث قال فيه او شيء من
وجوه النجس فهذا كله حرام محرم لان ذلك منهي عن اكله وشربه ولبسه وامساكه والتقلب
فيه فجميع تقلبه في ذلك حرام والنبوي ان الله اذا حرم شيئا حرم ثمنه ومنهم من
استند في ذلك الى انا وان لم نقل بان الحرمة تستفاد من الاخبار الخاصة الخارجة
بل قلنا باستفادة تمام نفس النواهي المتعلقة بعنوان الاكتساب وان لم نقل بكون
تلك النواهي للارشاد بل قلنا بكونها للتحريم لكنا نقول ان تلك النواهي تعلقت
بجميع اثار المعاملة التي تعلقت بها والنهي عن جميع الاثار يقتضي الفساد لشيء
من وجهين احدهما ان المعاملة بدون ترتب الاثار تعود سفهية والمعاملة
بهذا الوصف فاسدة وثانيهما ان النهي عن جميع الاثار يستلزم الفساد في نظر
اهل العرف وان لم تكن هناك ملازمة عقلية واقعية اذ يمكن عقلا ان يكون
المبيع قد انتقل الى المشتري ويكون الثمن قد انتقل الى البايع ولكن لا يجب تسليم
المبيع الى المشتري مثله ولا ملازمة بين مالكية رجل وبين وجوب الدفع
اليه الا ترى ان المحجور عليه من التصرف في ماله لسفه ونحوه مالك ولا يجب تسليم
ماله والملازمة العرفية كافية ومنهم من استند في ذلك الى ارتفاع مقتضى الصحة
لكن ذكر ان هذا في بعض الموارد وهو المولى المحقق البهبهاني حيث فصل بين ما لو
كان مقتضى صحة المعاملة منحصرا فيما يناقض التحريم مثل احل الله البيع فان
الحل يناقض التحريم وبين ما لو كان مما لا يناقض التحريم بان كان مجرد بيان الحكم
الوضعي مثل قوله عم اذا التقى الختانان وجب المهر وقوله عم الصلح جائز بين
المسلمين فحكم بالفساد عند تعلق النهي في الاول لارتفاع مقتضى الصحة بما يناقضه

بخلافه

بخلافه في الثاني فان ما لا يناقض التحريم من مقتضى صحته لا يرتفع بالنهي فح
لا تبطل تلك المعاملة وهذا الكلام وان اورد عليه بعض من تاخر بان مثل قوله تع
اوفوا بالعقود مما هو مقتضى الصحة ناظر الى ترتيب الاثار وكذا قوله تعالى احل الله
البيع نظرا الى ان حل البيع الذي حكم به الشارع معناه حله على الوجه المتعارف بين
الناس وح نقول لا منافاة بين ترتيب الاثر على العقد بل ترتيب جميع الاثار عليه وبين
حرمة نفس العقد ولكن الانصاف ان هذا الوجه غير وارد عليه لان حله والوفاء به اذا
كان عبارة عن ترتيب جميع الاثار وان شئت قلت على الوجه المتعارف فلا محالة
فالنهي عنه ايضا يتوجه اليه بذلك الاعتبار فيكون عبارة عن النهي عنه بجميع اثاره
فتدبر الثالث انه قال بعض الاساطين فيما لو علم احد المتبايعين بكون
المبيع من الاعيان النجسة كما لو علم ان اللحم مما لم يذك واعتقد الاخر بكونه من
قبيل الطاهر ان البيع يبطل ح واستند في ذلك الى وجهين احدهما ان البيع
وغيره من العقود من قبيل ما هو سبب واحد والسبب الواحد لا يتبعض في التاثير
سواء كان هو العقد او غيره وثانيهما العمومات الدالة على تحريم بيع الاعيان
النجسة او خصوص العذرة مثلا وهي شاملة لما اذا علما جميعا بكون ما وقع
عليه البيع من الاعيان النجسة او العذرة مثلا وما اذا لم يعلم واحد منهما وما اذا
علم احدهما دون الاخر خرج عن عنوان العمومات الدالة على التحريم ما اذا لم يعلم
احد منهما وبقي الباقي تحت عنوانها ولا يخفى ما في الوجهين اما الاول فلان
عدم جواز تبعض العقد الواحد في التاثير ان اريد به مثل خروج المبيع عن ملك البايع
وعدم دخوله في ملك المشتري بان يكون تاثير العقد ذلك او مثل خروج المبيع عن
ملك البايع وعدم دخول ثمنه في ملكه فهو صحيح الا ان مثله هنا غير لازم لان

العقد ممضي في حق غير العالم تماما بمعنى انتقال ماله الى صاحبه وبالعكس بحسب الظاهر
فجواز العقد وصحته من الاحكام الظاهرية في حقه وغيره ممضي في حق العالم
تماما بمعنى عدم انتقال ماله الى صاحبه وعدم انتقال مال صاحبه اليه في الواقع و
لا مانع من تخالف الحكم الواقعي والحكم الظاهري وله موارد في الفقه ومنها
ما لو اقرت المرأة بزوجية رجل وانكر هو فيمضي في حق كل منهما مقتضى اقراره
وان اريد به عدم جواز تخالف مقتضى العقد باعتبار المتعاقدين او غيرهما
من مقومات العقد ولو بحسب اختلاف الحكم الواقعي والظاهري فهو ممنوع ولا
يلتزم به مثله لان ذلك ينشأ من الغفلة عن مقتضى الحكم الواقعي والظاهري
ولا نصدق من مثله واما الثاني فلان عمومات تحريم بيع النجس او العذرة مثلا
ليست كسائر الخطابات الشرعية مسوقة لبيان الحكم الواقعي والحكم الجاري
على جهلهما او جهل احدهما ليس الا من اجزاء الاحكام الظاهرية التي لا تندرج
في مؤدى الخطاب بالاحكام الواقعية وليس الوافي ببيان الاحكام الظاهرية الا
ادلتها فلا تدخل في ادلة الاحكام الواقعية الرابع انه قد علم حرمة الانتفاع
بالنجاسات العينية بالاكل والشرب وفي اباحة اتخاذها لعلف الدواب واطعام
الجوارح لكن على كراهة قال في المستند يجوز سقي الدواب واطعامها المسكر وسائر
المحرمات والمتنجسات على الاصح الاشهر للاصل والعمومات وحصر المحرمات وعدم الدليل
على التحريم نعم يكره ذلك لروايتي ابي بصير وغياث المصرحتين بانه يكره ذلك
وعن القاضي تحريمه ولعله لحمل الكراهة في الخبرين على الحرمة ولا وجه له بعد كونها
اعم بحسب اللغة انتهى وهل يجوز اطعامها للاطفال والمجانين وغير العالمين
بنجاستها وبعبارة اخرى اطعامها لمن من شأنه التكليف نوعا وليس بمكلف

اعتبارهم

فعلا وهم انواع ثلاثة الغير المتوجه اليهم الخطاب بالاجتناب عن النجس بالفعل
فنعم رئيس الفقهاء في عصره على ما حكي عنه نظرا الى ان اطعامها لمن عرفت من
الصنف يقتضي اطعامها لعياله من حيث لا يعلمون وكذا غيرهم من المسلمين و
غيرهم فينفتح باب مباشرة النجاسات وقد تعلق غرض الشارع بالتجنب عنها
فيتحقق خلاف غرضه وفي المستند في الباب الرابع من كتاب الاطعمة والاشربة
ما لفظه المعروف في كلامهم كما في الكفاية انه يحرم سقي الاطفال المسكر ويدل
عليه روايتا عجلان احديهما من سقى مولودا مسكرا سقاه الله من الحميم
وان غفر له والثانية قال الله عز وجل من شرب مسكرا او سقاه صبيا لا يعقل
سقيته من ماء الحميم معذبا او مغفورا له ورواية ابي الربيع الشامي وفيها
بعد السؤال عن الخمر ولا يسقيها عبد لي صبيا صغيرا او مملوكا الا سقيته مثل
ما سقاه من الحميم يوم القيمة معذبا او مغفورا له ثم قال وهل يختص ذلك
بالمسكر او يتعدى الى سائر المحرمات ظاهر المحقق الاردبيلي الثاني حيث قال هنا والناس
مكلفون باجراء احكام المكلفين عليهم انتهى ثم قال ره وفي ثبوت ذلك التكليف
للناس مطلقا نظر ولا يحضرني الان دليل على التعميم الموجب لتخصيص الاصل
والله سبحانه هو العالم انتهى اقول لا ريب في ان للخمر امتيازا عن غيرها من
النجاسات والمتنجسات لاشتمالها على مفاسد مبغوضة في نظر الشارع واما
بالنسبة الى غيرها فتوضيح المقال انه ذكر بعض مشايخنا انا لو سلمنا حرمة
اطعام من عرفت فانما نسلمها بالنسبة الى النجاسات الاصلية دون المتنجسات
وانت خبير بانه لا سبيل الى هذا التفصيل لانه لو لوحظ غرض الشارع فلا فرق
بالنظر اليه بين النجس بالذات والمتنجس بالعرض في حرمة التناول اختيارا و

مبغوضيته وان لوحظ بالنسبة الى الادلة فليس هناك دليل يوجب حرمة اطعام
النجس الاصلي لمن عرفت دون المتنجس بالعرض الا ان يقال ان وجوه النجس عبارة عن النجاسات
الاصلية دون العرضية وان اطعامها الغير تقلب فيه من المطعم ولا يخلو استفادته
من اللفظ عن خفاء لان التقلب لا بد من صدقه من صدق نوع تصرف في العرف
لهذا نقول ان ايقاد العذرة والميتة مثلا في الاتون وفي كورة الجص او الاجر
ليس تصرفا ولا انتفاعا بل هو اتلاف نعم قد ذكر العلامة في مسئلة وجوب الاعلام
بنجاسة الدهن المتنجس عند بيعه ان صيرورة المكلف علة تامة لوقوع المكلف
الاخر في المحرم والقبيح الواقعي كما لو اكره على شرب الخمر او شيء من المحرمات الاخر او
صيرورته سببا كما لو قدم اليه طعاما مغصوبا فاكله وهو لا يعلم بالغصب محرم
فعلى هذا يدخل اطعام المكلفين الغير العالمين في القسم الثاني فيجري عليه حكم الحرمة
الخامس ان حرمة الانتفاع بالاعيان النجسة في حال الاختيار مما لا اشكال
فيه غاية ما في الباب اختلاف القولين فيه من جهة ان الاصل حرمة الانتفاع الا
ما خرج او بالعكس وعلى كل حال فالحرمة المثبتة مما لا ريب فيه في حال الاختيار انما
الكلام في ان تلك الحرمة ثابتة في مقام الضرورة كالتداوي بها مثلا ام لا فالذي
اختاره بعض من تأخر تبعا لجماعة هو الثاني فيجوز التداوي بها سواء كان بالخمر
او بغيرها من الاعيان النجسة لان الضرورة تبيح المحظورات ولكن قد عقد في الوسائل
بابا لعدم جواز التداوي بشيء من الخمر والنبيذ والمسكر وغيرها من المحرمات مشتملا
على اخبار كثيرة منها ما عن عمر بن اذينة قال كتبت الى ابي عبد الله ع اسئله عن الرجل
ينعت له الدواء من ريح البواسير فيشربه بقدر اسكوجة من نبيذ ليس يريد به
اللذة انما يريد به الدواء فقال ع لا ولا جرعة ثم قال ان الله عز وجل لم يجعل في شيء

مما حرم دواء ولا شفاء وقد تاول هو وغيره تلك الاخبار بان الله تعالى لم يجعل
في الحرام بوصف كونه حراما شفاء وعند الضرورة يخرج عن كونه حراما فيصير مباحا
وشفاء ولكنه غير موافق لمساق الخبر المذكور وغيره من الاخبار الا ان نوجه
بان ما وقع من السؤال فيها يشتمل على امراض هينة غير مهلكة والتداوي
بها في مثل تلك الامراض غير جائز وانما يجوز التداوي بها في الامراض الشديدة
التي يظن معها تلف النفس لا مثل قراقر البطن وارياح البواسير فالتداوي بها
فيها حرام ولا شفاء في الحرام او نوجه بان مثل هذه الامراض يمكن علاجها
بدواء اخر فلا يجوز التداوي بها فيها وانما يجوز التداوي بها فيما لا بدل
لها في التداوي عنه فما لم ينتف بدلها فهي حرام لم يجعل الله فيها شفاء ومع
انتفاء البدل تباح فيجوز التداوي بها وقد جعل الله فيها شفاء وهذان
التوجيهان مما يمكن استفادتهما من اخبار الباب فتدبر ويعجبني توضيح المقال
في المسئلة على وجه يحصل به شفاء الغليل فاقول وبالله التوفيق ان
تناول الخمر قد يكون في مقام الاضطرار من غير جهة المرض وقد يكون للتداوي
عن المرض شربا وقد يكون للتداوي عن رمد العين بالاكتحال بها وقد يكون
بالاحتقان فهنا مسائل اربع المسئلة الاولى في حكم شربها في
مقام الاضطرار وقد وقع الخلاف في الخمر وفي الطين ح بعد الاتفاق على
ان سائر المحرمات مباحة عند الضرورة وقد اذن الشارع في اكلها وشربها عندها
ولا بد من معرفة المضطر الذي هو الموضوع ثم البحث عن حكمه قال في الجواهر
اما المضطر ففي نهاية الشيخ ره انه هو الذي يخاف التلف على نفسه لو لم
يتناول قال فيها ولا يجوز ان يأكل الميتة الا اذا خاف تلف النفس فاذا خاف ذلك

الاكل منها ما يمسك به رمقه ولا يمتلي منه وفي ذلك وافقه عليه تلميذه القاضي وابن ادريس والعلامة ره في لف ولعله لانه المتيقن من الرخصة والخبر المفصل ومرسلة محمد بن عبد الله ومحمد بن عذافر المتقدمين وفيه ان عنوان الرخصة المضطر الذي لا ريب في تحققه بغير ذلك والخبران المذبوران بعد الاغماض عن السند لا دلالة فيهما على الاختصاص واية المخمصة مع عدم القائل بتقييد الاضطرار فيها حتى من الخصم لا تصلح لتقييد اطلاق غيرها لو سلم ظهورها في التقييد من جهة الشرطية ومن هنا قال المصنف بل المشهور كما في لك وكذا يتحقق الاضطرار لو خاف المرض بالترك بل وكذا لو خاف الضعف المؤدي الى التخلف عن الرفقة مع ظهور امارة العطب بذلك او الى الضعف عن الركوب او المشي المؤدي الى خوف التلف بل الظاهر تحققه بالخوف على نفس غيره المحترمة كالحامل تخاف على الجنين والمرضع على الطفل وبالاكراه وبالتقية الحاصلة بالخوف على اتلاف نفسه او نفس محترمة او عرضه او عرض محترم او ماله او مال محترم يجب عليه حفظه او غير ذلك من الضرر الذي لا يتحمل عادة بل لو كان مريضا وخاف بترك التناول طول المرض او عسر علاجه فهو مضطر عرفا ولا فرق في ذلك كله بين السفر والحضر اذ المدار على صدق الاضطرار الظاهر تحققه بخوف الضرر الذي لا يتحمل عادة ~~بل لو كان مريضا وخاف بترك التناول طول المرض او عسر علاجه فهو مضطر~~ اذا كان خوفا معتدا به عند العقلاء لا مجرد وهم فضلا عن العلم والظن بل قد يدعى تحققه عرفا مع عدم معارضة واجب حفظ النفس ونحوه انتهى كلام صاحب الجواهر وسبقه الى تفسير المضطر بما ذكره المحقق الاردبيلي ره الا انه قال في ذيل كلامه وينبغي الملاحظة

وذلك لانه

في الاية وغيرها

في ذلك كله والاحتياط فان الدليل هو ظاهر العقل وبعض العمومات فلا بد من الاقتصار على المعلوم وذلك لا يخلو عن اشكال وعسر فتامل انتهى ومثلهما صاحب المستند الا انه قال في مقام التعليل كل ذلك لصدق العسر والحرج والضرر والاضطرار معه عرفا انتهى وقال العلامة ره في الارشاد ويباح للمضطر وهو خائف التلف لو لم يتناول او المرض او طوله او عسر علاجه او الضعف عن مصاحبة الرفقة مع خوف العطب عند التخلف او عن الركوب المؤدي الى الهلاك تناول كل المحرمات الى ان قال ويجب التناول للحفظ ولو قصد التنزه حرم ويستبيح كل ما لا يؤدي الى قتل معصوم فيحل الخمر لازالة العطش وان حرم التداوي به ولو وجد البول اعتاض به عن الخمر انتهى وفي القواعد المضطر وهو كل من يخاف التلف على نفسه لو لم يتناول او المرض او الضعف المؤدي الى التخلف عن الرفقة مع ظهور العطب او ضعف الركوب المؤدي الى خوف التلف ولو خاف طول المرض او عسر علاجه فالاقرب انه مضطر سواء كان المضطر حاضرا او مسافرا انتهى واذ قد عرفت ذلك نقول يباح تناول الخمر عند الاضطرار وفاقا لجماعة منهم الصدوق ره والشيخ ره وابن ادريس وابن سعيد والمحقق في كتاب الاطعمة والاشربة وجماعة بل هو المشهور لنا على ذلك اهمية حفظ النفس بل غيره مما ذكر ونفي الحرج والضرر في الدين اذ لا حرج ولا ضرر اعظم من الصبر على تلف النفس ونحوها مع وجود ما يمكن دفع الضرورة به وعموم ما عن الدعائم قال علي صلوات الله عليه المضطر يأكل الميتة وكل محرم اذا اضطر اليه وخصوص موثقة الساباطي في الخمر عن الرجل اصابه عطش حتى خاف على نفسه فاصاب خمرا قال لا يشرب منه قوته والمروي

عن الدعائم اذا اضطر المضطر الى اكل الميتة اكل حتى يشبع واذا اضطر الى الخمر شرب حتى يروى وليس له ان يعود الى ذلك حتى يضطر اليه ومرسلة العلل وشرب الخمر جائز في الضرورة ويدل عليه ما يؤيد بحلية الدم والميتة ولحم الخنزير والتي هي اشد حرمة واغلظ من الخمر عند الضرورة خلافا للمحكي عن الشيخ ره في ف وط فقال فيما لو لم يوجد الا الخمر انه لا يجوز دفع الضرورة بها استنادا الى ثبوت حرمتها في الكتاب وعدم معارضة ايات الاضطرار لها لتصدرها بحرمة الميتة والدم ولحم الخنزير فهي المباحة للمضطر لا تفاوت ما اخبار الحلية لها لان كل خبر خالف الكتاب فهو مردود ولرواية الفضل بن شاذان عن الرضا عليه السلام في كتابه الى المأمون والمضطر لا يشرب الخمر لانها تقتله ورواية العلل عن ابي بصير عن ابي عبد الله عليه السلام قال المضطر لا يشرب الخمر لانها لا تزيده الا شرا ولانه ان شربها قتلته فلا يشرب منها قطرة قال في الوسائل قال وروي لا تزيده الا عطشا قال الصدوق جاء الحديث هكذا وشرب الخمر جائز في الضرورة انتهى واجيب اولا بان استثناء المضطر ايضا ثبت من الكتاب فان قوله تعالى وما لكم الا تأكلوا مما ذكر اسم الله عليه وقد فصل لكم ما حرم عليكم الا ما اضطررتم اليه مطلق وكذا ايات نفي العسر والحرج وثانيا ان خاص السنة لا يعد مخالفا لعام الكتاب وهذا الخصص الثاني بل الاول اذا كان خاصا مطلقا كما في المقام اذ الموثقة ورواية الدعائم خاصان مطلقا وكذا مرسلة العلل ولا يعارضها رواية العلل لانها معللة بما اذا كان المفروض خلافه وقال في الوسائل بعد كلامه الذي حكيناه في ذيل رواية ابي بصير هذا محمول على خوف الضرر من شرب الخمر ايضا بقرينة التعليل او على ضرورة دون الهلاك هذا او

اقول الاقرب

اقول الاقرب في حل الرواية بملاحظة روايته المتضمنة لقوله عليه السلام لا تزيده الا عطشا على ما لو كان سبب الضرورة هو العطش بخصوصه على هذا فلا اشكال فيما ذكر فيهما من ان الخمر تقتله وذلك لانه من المعروف ان من بلغ به العطش حد النهاية ان شرب الماء دفعة تصدع كبده فمات ولهذا تعارف عند اهل البادية ان من كان حاله ذلك يذيبون له السمن ويجرعونه جرعة خفيفة فيشربونه اياه ومن اضر الماء في مثل الحالة المذكورة يضره الخمر ايضا ويقتله وبعد ذلك كله نقول التحقيق المطابق لما هو مسلك اهله هو ان روايات الجواز مما افتى بمضمونها الاكثر بل من عدا الشيخ ره وانها موافقة لعمومات الاضطرار ودليل ارتفاع العسر والضرر بل دليل العقل فلا تقاومها روايات المنع وبعد ذلك لا حاجة بنا الى تجشم البحث عن احوال اسانيد الطرفين

المسئلة الثانية في حكم التداوي بها من مرض شربا او اكلا وقع الخلاف فيه فمنع منه جماعة منهم المحقق في كتاب الاطعمة والعلامة ره في الارشاد حيث قال ولا يجوز التداوي بشيء من الانبذة ولا بشيء من الادوية معها شيء من المسكر اكلا وشربا انتهى ومثله عبارة المحقق بتفاوت يسير وهذا القول هو المشهور بين الاصحاب ونقل عن ف دعوى الاجماع عليه كما في ح و للمحقق الاردبيلي ره وعن لك ونسبه في كشف اللثام الى الاكثر واجازه جماعة منهم القاضي ره وابن ادريس ره والشهيد ره في الدروس وصاحب الكفاية على ما حكي عنهم وفصل العلامة ره في لف والشهيد الثاني ره وصاحب المفاتيح على ما حكي عنهم فجوزوا التناول للمعالجة مع خوف تلف النفس مطلقا ومنعوا فيما دونه عن المسكرات وكل محرم وقال العلامة ره في

فان قلت ... في التداوي للعين ... المراد بتحريم التداوي ... شربا اعم من صورة الضرورة وغيرها فتامل منه عفي الله عنه

في القواعد كل ما لا يؤدي الى قتل معصوم حل كالخمر لازالة العطش وقيل يحرم
واما التداوي به فحرام ما لم يخف التلف ويعلم بالعادة الصلاح ففيه اشكال
وكذا باقي المسكرات وكل ما مازجها كالترياق وشبهه الا ان شربا انتهى و
ظاهره التفصيل بين خوف التلف بتركه مع العلم بالصلاح بتناوله بالتوقف فيه
وبين غيره فيحرم قطعا وهذا غير القول المحكي عن لف ومحل النزاع في هذه المسئلة
هو ما لو انحصر الدواء في الخمر واما صورة عدم الانحصار فلا نزاع في حرمتها بل
الكل ملتزمون بها كما صرح به في كشف اللثام قال في ذيل قول العلامة ره واما التداوي
به فيحرم اه اما اذا لم ينحصر الدواء فيه فظاهر متفق عليه واما عند الانحصار فكذلك
عند الاكثر انتهى ووافقه في نفي الخلاف في الحرمة مع عدم الانحصار صاحب الجواهر ره
ويعطيه كلام صاحب المستند ره حيث قيد العنوان بالانحصار واستدل صاحب
الجواهر على عدم الجواز في صورة العلم بعدم الانحصار مضافا الى كونه مجمعا عليه
غير متنازع فيه باطلاق ادلة التحريم السالمة عن معارضة الرخصة فيه للمضطر المعلوم
عدم تحققه في الفرض ثم قال بل الظاهر كذلك مع عدم العلم بالانحصار لعدم تحقق
عنوان الرخصة ايضا انتهى وهو جيد حجة القول الاول عموما حرمة المسكر
او مع سائر المحرم كتابا وسنة وخصوص الاخبار وهي كثيرة منها صحيحة الحلبي
قال سئلت ابا عبد الله ع عن دواء عجن بالخمر فقال لا والله ما احب ان انظر اليه
فكيف اتداوى به انه بمنزلة شحم الخنزير او لحم الخنزير وترون اناسا يتداوون
به وحسنة عمر بن اذينة قال كتبت الى ابي عبد الله ع اسئله عن الرجل ينعت له
الدواء من ريح البواسير فيشربه بقدر سكرجة من نبيذ صلب ليس يريد به اللذة
انما يريد به الدواء فقال لا ولا جرعة وقال ان الله عز وجل لم يجعل في شيء مما حرم دواء

ولا شفاء قال المحقق الاردبيلي ره بعد ذكر الروايتين والروايات كثيرة وهما اوضحها
سندا والباقية ضعيفة ورواية قايد بن طلحة انه سئل ابا عبد الله ع عن النبيذ
يجعل في الدواء قال لا ينبغي لاحد ان يستشفي بالحرام ورواية عمر بن يزيد
قال حضرت ابا عبد الله ع وقد سئله رجل به البواسير الشديد وقد وصف
له دواء سكرجة من نبيذ صلب لا يريد به اللذة بل يريد به الدواء فقال لا ولا
جرعة قلت ولم قال لانه حرام وان الله لم يجعل في شيء مما حرم دواء ولا
شفاء ورواية الحلبي قال سالت ابا عبد الله ع عن دواء يعجن بالخمر لا يجوز
ان يعجن به انما هو اضطرار فقال لا والله لا يحل للمسلم ان ينظر اليه فكيف
يتداوى به وانما هو بمنزلة شحم الخنزير الذي يقع في كذا وكذا لا يكمل به فلا
شفاه الله احدا شفاه خمر او شحم خنزير ورواية ابن ابي يعفور قال كان اذا
اصابته هذه الاوجاع فاذا اشتدت به شرب الحسو من النبيذ فتسكن عنه
فدخل على ابي عبد الله ع الى ان قال فاخبره بوجعه وشربه النبيذ فقال له يا ابن
ابي يعفور لا تشربه فانه حرام انما هذا شيطان موكل بك فلو قد يئس منك ذهب
فلما رجع الى الكوفة هاج به وجع اشد مما كان فاقبل اهله عليه فقال لا والله
لا اذوق منه قطرة فيئسوا منه واشتد به الوجع اياما ثم اذهب الله عنه
فما عاد اليه حتى مات ورواية ابي بصير قال دخلت ام خالد العبدية على
ابي عبد الله ع وانا عنده فقالت انه يعتريني قراقر في بطني وقد وصف لي
اطباء العراق النبيذ بالسويق فقال ما يمنعك من شربه فقالت قد قلدتك
ديني قال فلا تذوقي منه قطرة لا والله لا اذن لك في قطرة منه فانما تندمين
اذا بلغت نفسك الى هيهنا واومى بيده على حنجرته يقولها ثلثا افهمت فقالت نعم

ثم قال ابو عبد الله ع ما يبل الميل ينجس حبا من ماء يقولها ثلثا ورواية علي بن
اسباط عن ابيه قال كنت عند ابي عبد الله ع فقال له رجل ان بي ارواح البواسير وليس
يوافقني الا شرب النبيذ قال فقال ما لك ولما حرم الله ورسوله يقول ذلك
ثلثا عليك بهذا المريس الذي تمرسه بالليل وتشربه بالغداة وتمرسه بالغداة
وتشربه بالعشي فقال هذا ينفخ البطن فقال ادلك على ما هو انفع من هذا
عليك بالدعاء فانه شفاء من كل داء قال فقلنا له فقليله وكثيره حرام قال نعم
قليله وكثيره حرام وعن تفسير العياشي عن شيخ من اصحابنا عن ابي عبد الله ع
قال كنا عنده فسئله شيخ فقال ان بي وجعا وانا اشرب له النبيذ ووصفه
له الشيخ فقال ما يمنعك من الماء الذي جعل الله منه كل شيء حي قال لا يوافقني
قال فما يمنعك من العسل قال الله فيه شفاء للناس قال لا اجده قال فما يمنعك
من اللبن الذي نبت منه لحمك واشتد عظمك قال لا يوافقني قال ابو عبد الله ع
تريد ان امرك بشرب الخمر لا والله لا امرك ورواية اسمعيل بن محمد قال قال
جعفر بن محمد ع نهى رسول الله ص عن الدواء الخبيث حجة القول الثاني
صدق الاضطرار والضرورة المجوزتين للتناول في مفروض المسئلة وهو صورة
الانحصار مع توقف العلاج عليه وادلة نفي العسر والحرج والضرر والضرار
ورواية المفضل وهي طويلة وفيها علم تعالى ما يقوم به ابدانهم وما يصلحهم فاحله
لهم واباحه تفضلا منه عليهم به لمصلحتهم وعلم ما يضرهم فنهاهم عنه وحرمه
عليهم ثم اباحه للمضطر فاحله في الوقت الذي لا يقوم بدنه الا به فامره ان ينال منه
بقدر البلغة الحديث ونحوه موثقة الساباطي في الخمر عن الرجل اصابه عطش
حتى خاف على نفسه فاصاب خمرا قال لا يشرب منه قوته ونحوه رواية سماعة

المحكية عن طب الائمة عن رجل كان به داء فامر بشرب البول فقال لا يشربه
فقلت انه مضطر الى شربه قال ان كان مضطرا الى شربه ولم يجد دواء لدائه
فليشرب بوله واما بول غيره فلا حجة القول الثالث اما على الجواز
عند خوف تلف النفس فهي قوله تعالى ولا تلقوا بايديكم الى التهلكة وقوله تعالى
ولا تقتلوا انفسكم وقوله تعالى ولا تقتلوا النفس التي حرم الله الا بالحق ووجوب
حفظ النفس عقلا ونقلا وكون محافظتها مقدمة على اكثر الواجبات واما على
عدم الجواز فيما عداه فهي الاخبار التي تمسك بها ارباب القول الاول حجة
القول الرابع اما عدم الجواز في الشق الثاني من تفصيله فهي الاطلاقات
الدالة على التحريم واما على التوقف في الشق الاول فهي ما ذكره في كشف
اللثام في بيان منشأ الاشكال المذكور في عبارة القواعد بقوله
من عموم قوله تعالى ولا تلقوا بايديكم الى التهلكة ومن عموم اخبار
النهي عن التداوي به وانه تعالى لم يجعل الشفاء في محرم والاظهر عندي
جواز شربه للتداوي فيما اذا كان هناك خوف تلف النفس بتركه و
كان المريض عالما بالصلاح بشربه عادة ولا مجال للتوقف فيه بوجوب
حفظ النفس عقلا وشرعا فهو حكم قطعي وهذا اجازة في مقام الضرورة كما
عرفت ولم يعمم الاخبار خلافه فلو ورد هاني القراقر وريح البواسير
ونحوهما واما التعليل بنفي الشفاء في الحرام فالظاهر انه ناظر الى ان من
لا يبيح شرب الخمر مصونا باقيا على حرمته ولا يحصل منه الشفاء ح ولا ينافي
حصول الشفاء عند ارتفاع الحرمة بكونه موجبا لحفظ النفس من الهلاك واما
فيما دون النفس من الامراض فلا يسوغ شربه لرجوعه الى الاطلاقات الناطقة بالحرمة

والمناط علم المريض حتى انه لو حكم الطبيب قطعا فلم يحصل له العلم لم يكن له ذلك لان
المكلف بالترك او الفعل المسوغ في حقه انما هو المريض لا غيره ولكن لا يخفى ان تحقق
العلم بحفظ النفس من التلف عند شربه وخوف التلف منه عند عدمه نادر الحصول للمريض
جدا من جهة عدم الاعتماد على حذاقة الاطباء بل هو نادر الحصول لهم ايضا كما
لا يخفى على من امعن النظر في احوالهم وفي كيفيات الامراض ومعالجتها ويؤيد ما
ذكرناه ان المحقق الاردبيلي ره قال بعد ذكر صحيحة الحلبي ويمكن منع جواز شرب الخمر
منها مع الاضطرار لانه جعلها مثل لحم الخنزير وهو جائز الاكل عند الاضطرار
بالآية والاجماع فلا يبعد التداوي مع الاضطرار فتأمل ثم ذكر جملة من الاخبار
ثم قال هذه الاخبار مع ادلة التحريم الكثيرة الدالة على المبالغة في تحريم المسكر
خصوصا الخمر دليل المنع ولكن عموم الاكثر وعدم صحة اكثر الخصوص من النهي
عن الالقاء الى التهلكة والامر بحفظ النفس في دفع الضرر عنها مهما امكن عقلا
ونقلا كتابا وسنة واجماعا يدل على الجواز فيمكن حملها على المبالغة في عدم
حصول الشفاء في المحرم بحيث لا يكون الشفاء في الغير الا نادرا او على عدم
جواز الشفاء بالمحرمات مع امكان الشفاء بغيرها او على طلب الشفاء والصحة
لا حفظ النفس ودفع الضرر ثم قال ويؤيده ما اخترناه من قبل انه شبيه
بلحم الخنزير وشحمه وقد جوز الاكل عند الاضطرار بالقرآن والسنة والاجماع
فيمكن تجويز التداوي بها مع العلم بحصول الشفاء بها لا بغيرها فتأمل
وتجويز حفظ النفس بها والتخلص من الهلاك فيجوز شربها لذلك لا
للشفاء وحصول البرء من المرض والتلذذ بالصحة وطلبها بل طلب
حفظ النفس لا مرية واليه اشار في المختلف وقال المعتمد جواز شربه

عند خوف التلف من العطش والمرض اذا اندفعا به كما اختاره ابن البراج و
اجاب عن احتجاج الشيخ بالاخبار بالحمل على طلب الصحة لا على طلب السلامة
ونحن انما نسوغ شربه في طلب السلامة بحيث لو لم يشربه او لم يتداو به حصل
التلف اما في طلب العافية فلا انتهى كلام المحقق الاردبيلي ره المسئلة
الثالثة في حكم التداوي من رمد العين بالاكتحال به ومحل البحث هنا
ايضا صورة الاضطرار فالذي ذهب اليه جماعة منهم الشيخ ره هو الجواز قال
في ط ويحل التداوي به في العين دون الشراب والمحقق مع اختياره عدم
جواز التداوي به شربا ومثله العلامة ره في الارشاد وكذا في القواعد حكي
مع توقفه في جواز الشرب عند العلم بالصلاح بشربه وخوف التلف بتركه
كما تقدم في المسئلة السابقة فالامر هنا اهون نظرا الى ان اصل تحريم الخمر
ظاهره هو تحريم الشرب واما مثل الاكتحال به فليس مما يتناوله اللفظ والاصل جواز
الانتفاع بالاعيان النجسة الا ما خرج بالدليل ولهذا قال المحقق الاردبيلي ره
في شرح الارشاد وكانه للفرق بين التداوي من الامراض بالاكل والشرب المحرمين
وتداوي العين بالاكتحال بما فيه الخمر حيث لا دليل قوي على المنع من الاكتحال و
وجود الدليل القوي على الاول اختار المصنف ره منع التداوي مطلقا من الامراض
وجواز الاكتحال مع الضرورة فتأمل انتهى وحكي في ذلك هذا القول عن الاكثر
وذهب ابن ادريس في السرائر الى المنع قال وقال شيخنا في نهايته ولا يجوز ان يتداوى
لشيء من الادوية وفيها شيء من المسكر وله عنه مندوحة فان اضطر الى
ذلك جاز ان يتداوى به للعين ولا يجوز له ان يشربه على حال الا عند خوفه
على نفسه من العطش على ما قدمناه وقد قلنا انه لا يجوز له التداوي به للعين ولا

غيرها وانما هذا خبر واحد من شواذ الاخبار اورده ايرادا هذا كلامه ره
حجة القول الاول عموم وجوب دفع الضرر وخصوص خبر هارون بن
حمزة الغنوي عن الصادق ع في رجل اشتكى عينيه فنعت له كحل يعجن
بالخمر فقال هو خبيث بمنزلة الميتة فان كان مضطرا فليكتحل به حجة
القول الثاني ما في الاخبار المذكورة من ان الله لم يجعل في محرم شفاء
مضافا الى مرسل مروك عن ابي عبد الله ع من اكتحل بميل من مسكر كحله الله
بميل من نار اقول يظهر مما اخترناه في توجيه الاول سقوط الاستدلال
به في هذا المقام لان كون الاكتحال بالمسكر حراما غير معلوم فلا بد من اثبات
ذلك من الخارج ضرورة ان عدم جعل الشفاء في المحرم كبرى لا يتأتى منه
انطباقه على المقام الا بعد اقامة الدليل على ان الاكتحال محرم ويظهر من رد ابن
ادريس ره على الشيخ ره بان ما ذكره من شواذ الاخبار ان الاصل حرمة الانتفاع
بخصوص المسكر مطلقا او بالاعيان النجسة مطلقا والا لم يكف مجرد كون الخبر
شاذا في ثبوت مقصود ابن ادريس ره ولا في رد الشيخ ره لانه ان كان
الاصل في الاستعمال هو الجواز كفى في ثبوت ما اثبته الشيخ ره وح نقول ان اراد
الاول اندفع بان المتبادر من تحريم الخمر وغيره من المسكرات انما هو خصوص
شربها دون سائر استعمالاتها وان اراد الثاني اندفع بما حققه المصنف ره
مفصلا واما الوجه الثاني فيندفع بما ذكره المحقق الاردبيلي ره بعد ذكر
رواية هارون مما نصه هذه مؤيدة حسنة لحمل الاولى يعني مرسلة مروك
في المنع عن اكتحال العين بما فيه الخمر على حال الاختيار والامكان وكذا الحمل جميع
الاخبار في المنع عن التداوي به على التداوي في حال الاختيار ووجه التشبيه

والتصريح بالضرورة مع حصول العلم بعدم حفظ النفس والهلاك الا بشربه يمكن
تجويز ذلك ويحتمل لدفع المرض كله خصوصا وجع العين والاكتحال بما فيه الخمر
فانه لا منع منه في الكتاب والسنة المتواترة وكصحيحه مع امكان تخصيص ما دل
على المنع وتأويله كما تقدم انتهى ولكن لا يخفى عليك وهن ما ذكره من تقييد جميع
اخبار التداوي بخبر هارون لانه انما ورد في خصوص الرمد وتجويز التداوي
بالمسكر منه في حال الضرورة لا مساس له بالاخبار الواردة في مقام اخر وهو شرب
المسكر للتداوي من المرض لتغاير الموضوعين فتحصل من جميع ما ذكرنا ان
جواز الاكتحال بالمسكر للتداوي من الرمد موافق للاصل ورواية هارون
موافقة للاصل والقاعدة التي هي كون الضرورة مبيحة بل في الجواهر ان الاصح
الجواز مع الاضطرار وان قلنا بحرمة الانتفاع به مطلقا مع عدمه ثم قال
ويمكن حمل المرسل المزبور عليه انتهى المسئلة الرابعة في حكم الاحتقان
بالمسكر ولم اقف على من صرح بحكمه جوازا او منعا ومقتضى الاصل هو الجواز
لما عرفت من ان الاصل هو جواز الانتفاع بالاعيان النجسة الا ما ورد
النهي عنه وان تحريم الخمر في الكتاب والسنة عبارة عن تحريم شربه فلا
يتناول غير ذلك السادس ان شعر الكافر او الكافرة لا ريب في كونه نجس
العين لكن هل يجوز الانتفاع به بان يوصل به شعر غيرها او يجعل حبلا
يستقى به او يستعمل في غير ذلك فيجوز بيعه لذلك ام لا الوجه هو الثاني
بمعنى انه لا يجوز بيعه لذلك واما الانتفاع به فهو جائز اما عدم جواز بيعه
فلانه لا يعد بسبب ذلك مالا واما جواز الانتفاع به فلان الاصل الا اذا
كان محرما كما لو كانت صاحبته اجنبية وقلنا بان النظر الى شعر الاجنبية حرام

وان كان على عينها حتى جزء المحادم اولم يكن على انسان كما لو اتخذ منه الحبل مثلا النوع الثاني مما يحرم التكسب به ما يحرم لتحريم ما يقصد به قوله فلا يقصد منه وجوده على نحوه الخاص الا الحرام وجه التقييد بنحوه الخاص ظاهر بان وجود المادة فقط لا يقصد به الحرام وانما يقصد الحرام بالمادة المتصورة بالصورة فان المقصود بالعبارة في الصنم ليس هو الخشب من حيث هو خشب بل المتصور بالصورة الخاصة قال في جامع المقاصد في شرح قول العلامة ره الثاني كل ما يكون المقصود منه حراما اي المراد منه غالبا لتة التي هو فيها الامر المحرم فان آلات اللهو الغرض الاصلي منها على هذا الوضع المخصوص هو المحرم وان امكن الانتفاع بها على حالتها في امر آخر فهو مع ندرته امر غير مقصود بحسب العادة ولا اثر لكون رضاضها بعد كسرها مما ينتفع به في المحلل ويعد مالا لان بذل المال في مقابلها وهي على هيئتها بذل له في المحرم الذي لا يعد مالا عند الشارع انتهى ما اردنا ذكره من كلامه ره قوله منها هياكل العبادة وقال في لك الاصل في الهيكل انه بيت الصنم كما نص عليه الجوهري وغيره واما اطلاقه على نفس الصنم فلعله من باب المجاز اطلاقا لاسم المحل على الحال انتهى قوله مضافا الى ان اكل المال في مقابل هذه الاشياء اكل له بالباطل والى قوله ص ان الله اذا حرم شيئا حرم ثمنه لا يخفى ان شيئا من قوله تع ولا تاكلوا اموالكم بينكم بالباطل والحديث المذكور لا يثبت حال الموضوع او نوع من صغرى كونهما ناظرين الى مجرد الكبرى الكلية فلا يتم دلالتهما على حرمة التكسب بهياكل العبادة المبتدعة مع كونها اموالا عرفا الا بعد اثبات ان الشارع سلبها آثار المالية وحرم الانتفاع حتى يصدق على اخذ المال في مقابلها انه اكل للمال بالباطل ويصدق عليها انها محرمة حتى يترتب على ذلك حرمة ثمنها ولا يتم ذلك الا بانضمام

دليل خارجي وهذا قيدها المصنف ره بقوله بناء على ان تحريم هذه الامور تحريم لمنافعها الغالبة بل الدائمة قوله فالاقوى جواز البيع بقصد تلك المنفعة المحللة كما اعترف به في لك حيث قال فيها عند قول المحقق ره ما يحرم لتحريم ما قصد به كآلات اللهو آه آلات اللهو وغيرها ان لم يكن الانتفاع بها في غير الوجه المحرم ولم يكن لكسورها قيمة فلا شبهة في عدم جواز بيعها لانحصار منفعتها في المحرم وان امكن الانتفاع بها في غير الوجه المحرم على تلك الحالة منفعة مقصودة واشتراها لتلك المنفعة لم يبعد جواز بيعها الا ان هذا الفرض نادر فان الظاهر ان ذلك الوضع المخصوص لا ينتفع به الا في الحرم غالبا والنادر لا يقدح ومن ثم اطلقوا المنع من بيعها هذا كلامه ره واورد عليه بعض من تاخر بانه لا يخلو اما ان يكون مراده ره بامكان الانتفاع به منفعة مقصودة امكان منفعة مقصودة مساوية للمنفعة المحرمة فعلى الاول وهو الذي يظهر من العبارة يتجه عليه المنع من جواز بيعها لتلك المنفعة النادرة قطعا فلا مجال لنفي البعد من جواز بيعها ضرورة ان المنفعة النادرة لا عبرة بها في ترتب احكام المالية على الشيء لعدم تاثيرها في افادة المالية له وعلى الثاني وهو الذي يلوح من صاحب الجواهر ره حمل العبارة عليه حيث قال ولو فرض ان للشيء منفعتين مقصودتين احديهما محللة والاخرى محرمة دار الحكم مدار القصد ولعل ذلك هو المراد الا انه خروج عن المقام انتهى يتجه عليه ان بيعها لتلك المنفعة المقصودة المساوية صحيح قطعا ولا مجال للتامل فيه فلا وقع له اصلا على نفي البعد ولا وجه له قلت لا يخفى على من تامل في عبارة المسالك المذكورة من اولها الى آخرها ان الغرض

هو الثاني وان ما اورده على الوجه الثاني لا كرامة فيه لانه بمنزلة المناقشة اللفظية بعد كون نفي البعد في كلام الفقيه فتوى غاية ما في الباب انه لا يفيد الجزم واورد عليه في المستند بوجه آخر حيث قال ومقتضى اطلاقه ره حرمة بيعها مطلقا سواء قصد به المنفعة المحرمة او منفعة محللة وفي لك نفي البعد عن الجواز في الثاني وقال الا ان هذا الفرض نادر وقد يجعل ندوره سببا لاخراجه عن الاطلاقات ثم اعترض عليه بقوله وفي الندور مطلقا منع فان الدف يمنع الانتفاع به في كثير مما ينتفع فيه بالغربال ونحوه كحفظ المتاع ونقل الغلات ونحوها هذا وانت خبير بان ما ذكره يصلح مثالا للنادر لا نقضا على الندرة مع ان المناقشة في امثال تلك الجزئيات مما لا يكاد يلحق بالمقاصد العلمية قوله لان المتيقن من الادلة المتقدمة حرمة المعاوضة على هذه الامور نظير المعاوضة على غيره من الاموال اراد بذكر قوله نظير المعاوضة تقييد المعاوضة المتقدمة عليه فكانه قال حرمة المعاوضة على هذه الامور على حد المعاوضة على غيره من الاموال قوله وهو ملاحظة مطلق ما يتقوم به مالية الشيء من المادة والهيئة يعني ملاحظة جميع ما يتقوم به مالية الشيء قوله ودعوى ان المال هو المادة بشرط عدم الهيئة مدفوعة بما صرح به آه محصله انه لو ادعى مدع ان مالية هذه الاشياء انما تحقق بعد زوال الهيئة وليس لها قبل زوال الهيئة مالية دفعنا دعواه بانه قد وقع التصريح منهم بان من غصب هذه الاشياء وهي على هيئتها المتعارفة ضمن موادها فلو كان ماليتها

منوطة بزوال الهيئة ولم يكن لها قبل زوال الهيئة مالية لم يكن وجه لضمان موادها عند غصبها وهي على هيئتها المتعارفة قوله قال في محكي التذكرة انه اذا كان لمكسورها قيمة وباعها صحيحة لتكسر وكان المشتري ممن يوثق بديانته فانه يجوز بيعها على الاقوى هكذا في النسخة الموجودة عندي وكان الاولى ان يقول او بما في محكي التذكرة حتى يكون معطوفا على قوله بما صرح ويكون المعنى ان دعوى كون ماليتها مشروطة بزوال هيئتها المتعارفة مدفوعة بما ذكره العلامة ره من جواز بيعها وهي على هيئتها المتعارفة اذا شرط كسرها وكان المشتري موثوقا به فلو كان ماليتها مشروطة بزوال هيئتها لم يكن بيعها قبل زوال الهيئة صحيحا هذا ولا يخفى عليك ان المعنى على حاله بناء على النسخة الموجودة فالمقصود بهذا الكلام هو الاستشهاد بقول العلامة ره على بطلان الدعوى المذكورة قوله لكن فيه مضافا الى التامل في بطلان البيع لمجرد الاعانة على الاثم وجه التامل في ذلك واضح لان الاعانة على الاثم من الامور الخارجة اللاحقة للبيع فتكون من قبيل الوصف العرضي الخارج مثل تفويت الجمعة في ضمن البيع في وقت النداء وهو لا يوجب بطلان المعاملة اذ قد بينا في الاصول انها انما تفسد اذا تعلق النهي بعينها مع ان لنا ان نقول ان كون ذلك اعانة على الاثم ممنوع لان كونه اعانة عليه موقوف على انه يكون فعل المشتري اثما وانما يتحقق احرازه اذا علم كونه قاصدا الى ابقائه وهو غير معلوم اذ لعله غير قاصد اليه فلا يتعين فعله للاثم حتى يصير البيع عليه والدفع اليه اعانة على الاثم هذا ولكن يبقى هنا شيء وهو انه يمكن المناقشة في كلام المصنف ره بان عبارة العلامة ره انما اشتملت

على الجواز الظاهر في كلمات الفقهاء رضه في الحكم التكليفي فيصير محل كلامه اباحة المعاملة
بالكيفية المذكورة ويصير مفهومه عدم اباحتها عند انتفاء ماله دخل في تقوم تلك
الكيفية وهو كون المشتري ثقة ووجه الحرمة هو تسليم ما فيه الفساد الذي يجب ازالته لمن لا
يوثق بانه يتحقق منه ازالته ومعلوم ان فعل غير الثقة المشكوك فيه في حكم العدم شرعا
لعدم تحقق الملكية الرادعة عن المعاصي فيه فلا يكون في حكم الوجود شرعا على حد فعل
العدل الثقة الذي له دخل في ازالة الفساد ثم من المعلوم انه لا ملازمة بين حرمة المعاملة
وفسادها حتى يقال ان لازم حكم العلامة ره بالحرمة انما هو الفساد وان تعبيره ره
بالبطلان لمراعاة جهة اللزوم قوله انه يمكن الاستغناء عن هذا الوجوب
بكسره قبل ان يقبضه اياه يعني انه يمكن الاستغناء عن وجوب كون المشتري
ثقة بان يكسر البايع ذلك المبيع الذي هو من قبيل هياكل العبادة وما ماثلها بعد ايقاع
عقد المبيع عليه وقبل تسليمه الى المشتري ولا يمنع من تصرف البايع فيه بالكسر صيرورته
بعد العقد ملكا للمشتري لان هيئة المبيع المذكور غير محترمة فيجوز للبايع ازالتها ولا
ضمان عليه بسبب ذلك وتوضيح ذلك انه لو سلم تحقق الاعانة على الاثم في المقام
فانما تتحقق في ضمن دفع المبيع لعدم استلزامه للاعانة لامكان التخلص بان
يكسره البايع بنفسه قبل التسليم لا بسلمه الى المشتري وهو على هيئته فان الهيئة
غير محترمة في هذه الامور كما صرحوا به في باب الغصب وان كانت مادته مالا فتقابل
بالثمن ودعوى ان ماليتها ومقابلتها بالمال مشروطة بانتفاء الهيئة بالفعل
فلا يجوز بيع المشتمل على المادة والهيئة بالفعل بقصد المادة خاصة واضحة
الفساد وليس في النصوص دلالة عليها ولو لعدم انسياق نحو ذلك منها ان لم
يكن المنساق منها خصوص البيع على حد باقي الاموال العرفية لا على نحو هذه

الكيفية ومن هنا علم عدم صحة التمسك برواية تحف العقول لما عرفت
من عدم الانسياق ولانه لا فساد في بيع المادة متصفة بالمالية في حال وجود الهيئة
كما انها متصفة بالمالية بعد زوال الهيئة ولا اشكال في شيء منهما ولا مجال
لانكار الاول خصوصا بعد الاعتراف بضمان الغاصب للمادة لو اتلفها
ولو حال اتلاف الصفة فتلخص من ذلك كله ان ما ذكروه من الاقتصار في
صحة البيع على ما لو شرط البايع الكسر مع كون المشتري ممن يوثق بديانته
لا وجه له اللهم الا ان يوجه بما ذكره بعض المعاصرين وهو ان يكون مقصودهم
بذلك كون المبيع هي المادة خاصة بان يقول بعتك خشب هذه الالة او بعتك
منا منه فظهرت فيه او نحو ذلك ويكون شرط الكسر كناية عن ذلك وشرط الديانة
خوفا من ابقاء المشتري لها على هيئتها فياثم بذلك البايع لوجوب كسره عليه
ايضا فاذا كان ثقة كان اهلا لان يوكل في كسرها على وجه لا ينافي فوريته عرفا
او مع البناء على عدم وجوب الفورية وان وجب الكسر لا لتوقف صحة البيع عليه
فالحاصل ان اشتراطهم كون المشتري ممن يوثق به ليس لاحراز شرط صحة البيع
وانما هو لاجل تخلص البايع من الوقوع في الحرام من جهة ترك الواجب الذي هو كسر
تلك الالة هذا ولكن في النفس من كلام المقدس شيء وهو ان مثل هذا الكلام
انما يصح سوقه في مقابل من يدعي حصر الجواز في الصورة المذكورة ولم يقع في
كلام العلامة ره حصر الجواز فيما ذكره من الفرض وانما ذكر ان حكم بيعها
لتكسر اي يكسرها المشتري هو الجواز وهذا لا ينافي وجود صورة اخرى محكوم عليها
بالجواز وهو ما تضمنه بيعها بشرط ان يكسرها المشتري هو الجواز وهذا لا ينافي
وان لم يكن ثقة لكن يباشر البايع بنفسه كسر المبيع بعد العقد عليه وقبل التسليم

الى المشتري ويكون اشتراط الكسر لتصحيح البيع ويكون مباشرة الكسر لازالة
الفساد من جهة عدم الوثوق بازالة المشتري شرعا فتامل قوله
بل قد يقال بوجوب اتلافها فورا ولا يبعد ان يثبت لوجوب حسم
مادة الفساد قال بعض من تاخر من المعاصرين انه قد يدعى ان اتلاف الالات
المذكورة واجب على وجه الفور الحقيقي وعلى هذا يبنى المنع من البيع بشرط الكسر
لمنافاته للفورية فيجب ان يبادر هو الى كسرها وازالة هيئتها لاهتمام الشارع
في ارتفاع سبب الفساد ثم رده بان الحق انه لم يقم دليل على المضايقة بالوجه المذكور
والقدر الثابت انما هو وجوب المبادرة الى الاتلاف على وجه لا يعد متهاونا في امتثال
امر الشارع بالتاخير مدة معتد بها عرفا او مفوتا للغرض بالاهمال الى ان يحصل منه
الغرض المنهي ولا يخلو عن وجاهة قوله وفي جامع المقاصد بعد حكمه
بالمنع من بيع هذه الاشياء عطف على قوله في محكي التذكرة والمقصود بذكر
عبارة جامع المقاصد هو الاستشهاد على ما استشهد عليه بعبارة التذكرة من
صحة بيع مواد الاشياء المذكورة لغرض كسرها وازالة هيئتها مع كون وقوع
عقد البيع في حال وجود تلك الهيئة واقترانها بالمادة هذا وينبغي تتميم
المسئلة بالتنبيه على امور الاول ان الواجب انما هو ازالة الصفة
واتلافها دون المادة وهل يجوز التعدي من اتلاف الصفة الى اتلاف المادة
فنقول لا يخلو اما ان يكون اتلاف الصفة موقوفا على اتلاف المادة او على اتلاف
شيء منها او لا فيجوز التعدي الى ما يتوقف عليه كلا او بعضا دون غيره خلافا
لبعض الاساطين على ما حكي عنه حيث اجاز التعدي في المقامين اقتراحا ثم انه هل
يتعقبه ضمان ام لا فنقول لا ريب في تعقبه اذا تعدى الى ما لم يكن له التعدي اليه

لكون اثباته يده على ما لم يجوز له التعدي اليه عدوانا فتنهض ادلة الضمان
باثباته وانما الكلام في ثبوت الضمان بالنسبة الى ما كان يجوز اليه التعدي اليه من
المادة مما كان يتوقف ازالة الصفة عليه فيمكن ان يقال بثبوت الضمان نظرا الى
ان الاذن الشرعي لا ينافي ثبوت الضمان كما في اكل المخمصة وغيره لكن الوجه هنا عدم
ثبوته لصدوره بامر من الشارع بالاتلاف دون مجرد الاذن فيه وفي اكل المخمصة ايضا
وان كان الامر موجودا الا انه لما كان لحاجة المكلف وحفظ نفسه كان في معنى
الاذن وليس للمكلف هنا حاجة واضطرار الى كسر الاصنام واتلاف الات اللهو بل
هما من مقاصد الشارع المهمة في نظره الثاني ان اتلاف هياكل العبادة
ونحوها هل يجوز ان يتركه المكلف الى غيره نظرا الى كونه واجبا كفائيا خوطب به
جميع المكلفين كصلوة الميت المجوز تركها من بعض المكلفين باحتمال اقدام غيره
اليها الوجه عدم الجواز هنا لكونه منافيا للفورية ومؤديا الى فوات غرض الشارع
من اضمحلال هذه الموجبات للفساد وارتفاعها بالمرة الثالث انه لا فرق فيما
ذكر مما لا يصح بيعه باعتبار صورته كالصنم والات اللهو من الحكم بعدم ملكيته
الصورة بين المسلم والكافر الغير المستحل لها وجهان والظاهر عدم الجواز و
عدم الصحة لاشتمالها على الفساد المبغوض في نظر الشارع بحيث اراد انتفائه
واستاصاله وعدم وقوعه في الخارج اصلا وهل يجوز دفعها الى الكافر الحربي لاستنقاذ
ماله منه الوجه عدم الجواز ولو اقدم على هذا الفعل المحرم فهل تسري الحرمة
الى المال الماخوذ منه وجهان اقواهما الثاني لعموم ما دل على ان ماله
فيء للمسلم غاية ما في الباب انه فعل حراما بدفعها اليه ولا ملازمة بين
حرمة الدفع وبين حرمة المال الا ان يقال ان ذلك عقوبة على فعله المحرم

حتى يرتدع فلا يدفعها اليه لكن جعله عقوبة يحتاج الى دليل يدل عليه وقوعه من جانب الشارع ولا يكفي فيه مجرد الدعوى مع انتفاء الدليل عليه يبقى المال تحت عموم ما دل على جواز استنقاذ مال الكافر وحكم العموم سار هنا وفي سائر المقامات فلا وجه للاقتصار على مورد خاص لا بد ليل وما ذكرناه في هذا الامر جار فيما لا يكون منشأ الحرمة خصوص الهيئة كالخمر والخنزير فلا تغفل ثم انه هل يلحق بالحرمة في حق كل من المسلمين مخالفا للبايع في الاجتهاد كما لو كان ممن يقول بجواز المعاوضة على العصير العنبي بعد الغليان وقبل ذهاب ثلثيه وكان المشتري ممن يحرم ذلك الذي ذكره بعض الاساطين فيما حكي عنه في شرح القواعد هنا ان كلا منهما مورد بالعمل بمقتضى اجتهاده فيجوز في حق المجوز ويحرم في حق المانع على خلاف ما ذكره في بعض المسائل السابقة من الحرمة وفساد البيع استنادا الى ان العقد لا يتبعض اجزاؤه وما ذكره هنا هو الحق كما عرفت سابقا

قوله ومنها آلات القمار بانواعه بلا خلاف ظاهرا ويدل عليه جميع ما تقدم في هياكل العبادة اعلم ان الآلات التي يقامر بها قسمان احدهما ما هو معد لذلك كالشطرنج ونحوه والثاني ما ليس معدا لذلك كالبيض والجوز والذي حكم بحرمة بيعه وجواز اتلافه انما هو القسم الاول دون القسم الثاني فلا يحرم بيعه ولا يجب اتلافه بل يحرم اتلافه فليقتصر على نهي الفاعل عن اللعب به متدرجا في النهي على الوجه المقرر في محله وفي المستند ان التحقيق ان الاجماع الذي هو احد الادلة تحققه فيما يقصد كثيرا فيه المنفعة المحللة وشاعت فيه هذه كالجوز والدف غير معلوم وانجبار الاخبار الغير المعتبرة بالنسبة اليه غير ثابت ايضا ودلالة المعتبرة فيها على اطلاق الحرمة وحرمة

المطلق حتى ما شاعت فيه بهذا القصد غيره واضحة بل الاجماع على خلافه في الجملة كما في الجوز فالجواز بهذا القصد فيما شاع فيه ذلك اظهر واما ما لا يقصد منه ذلك الا نادرا فان قلنا بخروجه عن تلك المطلقات للندرة وجرى مثله في مطلقات الثلث والبيع ايضا فيخرج منها جميعا فلا يكون بيعه صحيحا الا ان الظاهر انه لا يكون بذلك القصد محرما فتأمل انتهى ولعله اشار بالامر بالتأمل الى ان الحرمة التشريعية لازمة مع الحكم بعدم صحة البيع تنبيه ذكر في المستند ما صورته ولو كسر بحيث يخرج عن الاسم جاز البيع قطعا ثم قال ولا يحرم بيع هذه الاشياء يحرم عملها بلا خلاف بين علمائنا في ذلك كما في المنتهى للآية والمروي في تحف العقول والفقه الرضوي ويحرم ايضا اتخاذها واقتناؤها كما صرح به في التذكرة للآية والمروي مضافا في خصوص الشطرنج الى المروي في المستطرفات ورواية الحسين بن عمر المتقدمة في المكاسب وفي الجميع الى الرضوي من ابقى في بيته طنبورا او عودا او شيئا من الملاهي من المعزفة والشطرنج واشباهه اربعين يوما فقد باء بغضب من الله فان مات في اربعين مات فاجرا فاسقا ومأواه النار وبئس المصير والكلام في الاقتناء للمنفعة المحللة يظهر مما مر انتهى

قوله ان ادى زوال الصفة زوال الهيئة فلا ينبغي الاشكال في الجواز ولا ينبغي جعله محلا للخلاف بين العلامة والاكثر لم يذكر معادل هذه الجملة الشرطية الظاهرة في بيان احد طرفي الشك والظاهر ان الطرف الآخر الذي من شأنه ان يذكر معادلا هو ان يكون المراد بزوال الصفة زوال كون الآلة آلة قمار مع بقائها على هيئتها مثلا بان هجر استعمال تلك الآلة في القمار بين اربابه فتخرج عن كونها آلة قمار من هذه الجهة

قوله وحيث ان المراد بآلات اللهو ما اعد له توقف على تعيين معنى اللهو

وحرمة مطلق اللهو الا ان المطلوب منه ما كان من جنس المزامير وآلات الاغاني ومن جنس الطبول الاغاني جمع الاغنية كالاثفية ويخفف كما في بعض كتب اللغة نوع من الغناء والمراد بآلات الاغاني هنا ما يراد بها اصواتها الملهية وتوضيح مراده هو انه لما كان المراد بآلات اللهو ما اعد له بحكم الاضافة توقف الحكم بتحريم بيع آلات اللهو على معرفة اللهو من جهة ان قوام الحكم بالموضوع الذي هو في المقام مقيد بالمضاف اليه فيتوقف معرفته على معرفة القيد ويتوقف تحقق معرفة الحكم بهذا الاعتبار على معرفة القيد كما يتوقف نفس تحققه على حرمة القيد الذي هو مطلق اللهو ولكن لما كان المقصود بآلات اللهو هنا خصوص ما ذكره لم يبق حاجة الى تحقيق الامرين هنا لحصول العلم بالموضوع وكونها ستعمالها حراما وان كان يتعرض لتحقيق معنى اللهو وحرمته في محله

قوله ومنها اواني الذهب والفضة اذا قلنا بتحريم اقتنائها وقصد المعاوضة على مجموع الهيئة والمادة لا المادة فقط المراد باقتنائها مطلق تحصيلها لغير الاستعمال كالادخار والقصد الى انه مال قريب الوصول الى البيع والمعاوضة بما يحتاج اليه عند الحاجة ونحو ذلك وقد وقع الخلاف في ذلك فعن الاكثر القول بالمنع بل نسب الى الشهرة في كلام جماعة قال المحقق ره وفي جواز اتخاذها لغير الاستعمال تردد والاظهر المنع وقال الشهيد الثاني ره في شرحه هذا هو المشهور ولا فرق في ذلك بين اتخاذها للقنية او تزيين المجالس او لغيرها انتهى ومثله في النسبة الى الشهرة كلام صاحب الذخيرة وحكي عن ابن ادريس والعلامة ره في لف وبعض المتاخرين القول بالجواز وقواه المصنف ره في كتاب الطهارة وحكي عن ظاهر الخلاف قول ثالث وهو انه يكره استعمال اواني الذهب

الفضة واول بعضهم بارادة الحرمة حجة القول الاول رواية ابن مسلم عن ابي جعفر ع وفي سنده هل سهل وامره سهل نهى عن آنية الذهب والفضة وقال المصنف ره في كتاب الطهارة نقلا عن الوسائل انه روى هذا الخبر في المحاسن عن ابن محبوب عن العلاء عن ابن مسلم ثم قال فالسند صحيح ورواية موسى بن بكر آنية الذهب والفضة متاع الذين لا يوقنون وحجة القول الثاني الاصل بعد قصور دلالة الروايات لان النهي ينصرف الى الاستعمال لا الى مطلق الاتخاذ بل ربما يختص بالاستعمال المتعارف وهو في كل شيء بحسبه وان المتاع في الرواية الثانية لا يصدق الا على المتخذ لاجل الاستعمال فان المتاع وان كان اسما لما يتمتع به الا ان التمتع استعمالها لا مجرد اتخاذها اظهارا للثروة والتذاذا بوجدانها وهذا هو الاقوى وينبغي ان يعلم ان الخلاف في حرمة اقتنائها وجوازه انما هو بعد الفراغ عن حرمة استعمالها مطلقا في الاكل والشرب وغيرهما مما يليق بالآنية من الاستعمال واذ قد عرفت ذلك فاعلم انه على ما اخترناه لا اشكال في جواز بيعها وشرائها لا للاستعمال سواء اتخذت للذخر او للزينة ام لغيرهما حالا يعد استعمالا للآنية ضرورة اباحة بعض غاياتها فلا يحرم المعاوضة عليها للغاية المباحة واما على القول بحرمة اتخاذها فتصير الآنية من قبيل ما يحرم للتحريم ما قصد به لان المفروض حرمة جميع ما يمكن ان يكون منفعة لها حتى مجرد تزيين المجلس بها والقنية فتحرم لتحريم غايتها ومع ذلك فان قصد المعاوضة على مجرد المادة لم تحرم على ما ذكره المصنف ره في هياكل العبادة من المبنى وان قصد المعاوضة على مجموع المادة والهيئة حرمت هذا وقال في الكفاية وهل الحكم في اواني الذهب والفضة كذلك يحتمل بناء على تحريم عملها والانتفاع بها في الاكل والشرب وعدمه لجواز اقتنائها للادخار وتزيين المجلس والانتفاع

بها في غير الاكل والشرب وهي منافع مقصودة وفي تحريم عملها مطلقا نظر انتهى وأورد عليه
بان القول بتحريم العمل مطلقا مع تحريم خصوص الانتفاع لا قائل به ايضا فالى ان
احتمال العدم لجواز اقتنائها للادخار يقتضى انه يحتمل ثبوت الحكم ايضا ولا معنى
لذلك بل يتعين ثبوت الحكم بناء على تحريم عملها والانتفاع بها ويتعين انتفاء الحكم
بناء على جواز عملها واقتنائها وعندي ان هذا الايراد مما لا مساس له بكلامه
لانه قد اراد ذكر الاحتمالين على القول بحرمة استعمالها في الاكل والشرب وغيرهما
وحرمة اتخاذها لذلك دون القول بحرمة مطلق عملها واتخاذها ولو لغير الاستعمال
كالقنية لكونه غير مرضي عنده ولهذا قال في آخر كلامه وفي تحريم عملها مطلقا نظر
ونحن نقول في توضيح مراده قد انتشر بان الاحتمالين في نفس ثبوت الحكم وعدمه
نظرا الى ان هذا القول مشتمل على جهتين احديهما تحريم عملها للانتفاع بها في
الاستعمال في الاكل والشرب وغيرها وتحريم نفس الانتفاع المذكور والثانية
عدم تحريم اقتنائها فاذا نظرنا الى الاولى جاء احتمال ثبوت الحكم واذا نظرنا
الى الثانية جاء احتمال عدمه فقوله بناء على تحريم عملها بمنزلة ان يقال نظرا الى
تحريم عملها لا انه تقييد بمنزلة ان يقال على تقدير تحريم عملها يحتمل ثبوت الحكم
حتى يقال انه على هذا يصير المؤدى انه على تقدير عملها يحتمل عدم الحكم ايضا وكذا
قوله لجواز بيان لمدرك احتمال عدم ثبوت الحكم يعني انه انما يرد هذا الاحتمال
بالنظر الى جواز اقتنائها من جهة انه منفعة محللة مقصودة وقد علم من هذا
البيان ان قوله بناء على تحريم عملها مطلقا بل عملها للانتفاع بها في الاكل
والشرب لم يصرح بهذا القيد اعتمادا على عطف الانتفاع بها في الاكل والشرب
عليه فكل من مبنى ثبوت الحكم وعدمه جزء من مطلب القائل بانه يحرم الانتفاع

لها

بها في الاكل والشرب وغيرهما واتخاذها لذلك ولا يحرم لغير الاستعمال كالقنية
وتزيين المجلس بها فتدبر قوله وفي رواية موسى بن بكر وقطعه
نصفين ثم قال القه في البالوعة حتى لا يباع بما فيه غش معنى قوله لا يباع
بما فيه غش هو ان لا يوقع البيع بالشيء الذي فيه غش فالموصول كناية عن
الدرهم المغشوش الذي يصير ثمنا والاولى ان يقال انه ليس الباء هنا هي التي تدخل
في حيز البيع على الثمن وانما هي السببية المطلقة حتى تشمل الرواية بيع الدرهم
بشيء من الاثمان مثله هذا ثم اعلم ان بكر بفتح الباء وسكون الكاف بكسرة كما في نسخ
معتمد عليها من الكافي والوافي وكافة الكتب الثلثة المذكورة عن موسى بن بكر قال كنا
عند ابي الحسن عليه السلام واذا دنانير مصبوبة بين يديه فنظر الى دينار فاخذه بيده ثم قطعه
بنصفين ثم قال لي القه في البالوعة حتى لا يباع شيء فيه غش وعلى هذا فالظاهر
ان ما في الكتاب بسهو من النساخ ثم ان من المعلوم ان استدلال المصنف بهذه
الرواية انما هو بفعل المعصوم عليه السلام حيث كسر الدينار وامره بالقائه في البالوعة اخر
بحث الكلام عليه في مسئلة الغش ان شاء الله تعالى قوله ولو وقعت المعاوضة
عليها جهلا فتبين الحال لمن صار اليه فان وقع عنوان المعاوضة على الدرهم
المنصرف اطلاقه الى المسكوك بسكة السلطان بطل البيع وان وقعت المعاوضة
على شخصه من دون عنوان فالظاهر صحة البيع مع خيار العيب ان كانت المادة
مغشوشة وان كان مجرد تفاوت السكة فهو خيار التدليس فتامل
ليس مراده قده بالمعاوضة على الدرهم المنصرف اطلاقه الى المسكوك بسكة السلطان
هو البيع بالدرهم الكلي والا لم يكن وجه لبطلان البيع وبيان ذلك ان وقوع المعاملة
على اقسام احدها ان يباع بالدرهم الكلي كما ذكرنا فينصرف الى الصحيح المسكوك بسكة

موسى بن بكر واقفي يروي عن الصادق والكاظم عليهما السلام منه

والوسائل ومتن الرواية كما في ...

السلطان فان وقع المدفوع مطابقا له فهو والا وجب ابداله والمعاوضة صحيحة
الا ان يقدم على فسخها ثانيها ان يباع بشيء خاص مشار اليه بالاشارة
الحسية مقيد بانه درهم مثلا فيقال بعتك بهذا الدرهم ومعناه هذا الذي هو
درهم ومحصل بعد انصراف الدرهم الى المسكوك بسكة السلطان ما يعبر عنه بقولنا
بعتك بهذا الذي هو درهم مسكوك بسكة السلطان فمع انتفاء الوصف
المقيد الذي هو كونه مسكوكا بسكة السلطان يبطل البيع لانتفاء العوض
الخاص الذي وقع عليه العقد بانتفاء قيده المقوم له ثالثها ان يباع بشيء
شخصي مشار اليه بالاشارة الحسية من دون تقييده ولا وصفه بكونه درهما فيقال
بعتك بهذا وهذا هو الذي حكم فيه بصحة البيع مع خيار العيب ان كانت المادة
مغشوشة ومع خيار التدليس ان كان هناك مجرد تفاوت السكة واورد عليه
بعض من تاخر بان ما اخذ قيدا للثمن او المثمن ان كان مما يوجب انتفاؤه انتفاء
الطبيعة راسا اوجب انتفاؤه بطلان البيع كما لو قلنا بعتك بهذا الشاة
فتبين انه غزال او كلب وان كان مما يوجب انتفاؤه مجرد انتفاء الوصف لم
يوجب بطلان البيع بل وقع صحيحا غاية ما في الباب انه يثبت خيار تخلف
الوصف فلو قال بعتك بهذا العبد الصحيح ثم بان معيبا صح البيع وثبت الخيار
للبايع فان المنتفي انما هو القيد ومجرد كون المبيع مقيدا لا يوجب بطلان
البيع وكذا لو باع حنطة بغدادية فبان انها حنطة الحلة او باع شعيرا على انه شعير
الرحبة فتبين انتفاء الوصف يثبت الخيار ولم يبطل اصل البيع وما نحن فيه
من هذا القبيل فان انتفاء كون الدرهم مسكوكا بسكة السلطان انما هو
من قبيل انتفاء وصف وليس من قبيل انتفاء اصل الطبيعة وان شئت قررت

الايراد

يمكن ان يقال ان الدرهم لما كان متقوما بالفضة الخالصة مع ... ما يعرض ... الدرهم ... اذا باع ... بالدرهم ... والذهب ... حكم ... بطلان البيع ... هو الحكم ... ولا بد من التامل فيه عفى الله عنه

الايراد بوجه اخر وهو ان يقال لا يخلو اما ان يكون انتفاء وصف كون الدرهم
مسكوكا بسكة السلطان مما يوجب انتفاء اصل الطبيعة ام لا فعلى الاول لا وجه
للحكم بصحة البيع مع ثبوت خيار العيب او التدليس فيما لو وقعت
المعاوضة على شخص الدرهم من دون عنوان ثم تبين انتفاء سكة السلطان
ضرورة ان الحكم بالصحة والخيار لا يجتمع مع انتفاء اصل الطبيعة للعوض
وهو ظاهر وعلى الثاني لا وجه للحكم ببطلان البيع ضرورة ان انتفاء الوصف
لا يوجب بطلان البيع والا لزم بطلانه فيما لو قيد بوصف الصحة بان قال
بعتك بهذا العبد الصحيح فتبين كونه معيبا ولعل المصنف اشار الى ذلك
بالامر بالتامل ثم انه حكى صاحب الجواهر عن شرح استاده انه جعل مما
نحن فيه مما يحرم لتحريم الغاية المقصودة به في جميع الاحكام المزبورة الدراهم
الخارجية وبعض التغليطات في الجواهر والاقمشة ثم استشكل فيه ثم قال نعم
يشترك ذلك معه في كون الجميع مما يترتب عليه الفساد العام فيجب على سائر
الناس دفع ما يندفع به ذلك بكسره ونحوه لا ان المعاملة بعد الاخبار بحاله
بحيث لم يبق غش منه فاسدة وان الثمن المدفوع عنه حرام فتم جيدا انتهى
ولازم عدم فساد المعاملة عند انتفاء الغش انما هو ثبوت الخيار للمدلس عليه
لا بطلان اصل المعاملة والمراد بالدراهم الخارجية ما لم يكن مسكوكا بسكة
السلطان ومثلها الدراهم المغشوشة ولو كانت مسكوكة بسكة السلطان
لكن اذا كان بما يزيد على ما هو المتعارف في دار الضرب المعمولة للسلاطين
و المراد بالتغليطات ما يقصد به تغليط الناس وتغريرهم بان يعمل بدل ليشتبه
على الناس فيباع مكان الاصل وهكذا قوله كما لو جمع بين الخل والخمر

تمثيل للامضاء القسم الثاني ما يقصد منه المتعاملان المنفعة المحرمة
قوله كالمعاوضة على الخمر مع قصدهما تخميره هكذا في النسخ لكن الظاهر
وهو سهو من قلم الناسخ والواجب العنب بدل الخمر قوله
بيع العنب على ان يعمل خمرا والخشب على ان يعمل صنما او آلة لهو او قمار واجارة
المساكن ليباع او يحرز فيها الخمر اعلم ان للمسئلة صورا لان ذلك العنوان
المحرم اما ان يقع على وجه الاشتراط كما لو قال بعتك العنب بشرط ان تعمله خمرا
او بعتك الخشب على ان تعمله صنما او اجرتك البيت بشرط ان تبيع فيه الخمر
واما ان يقع على وجه التواطي بان يتوافقا عليه قبل العقد فيوقعا العقد
على ما تواطئا عليه واما ان يؤخذ غاية وهو على قسمين احدهما
ان يذكر في اللفظ كما لو قال بعتك لتعمله خمرا او اجرتك البيت لتبيع فيه الخمر
وثانيهما ان لا يذكر في اللفظ بل يكون ماخوذا غاية بحسب قصد المتبايعين
وهذا القسم هو الذي افرده المصنف بالذكر في المسئلة الثالثة وتستفاد الصور
المذكورة من كلمات المتاخرين في الجملة قال المحقق الاردبيلي ره كانوا ان المحرم
ح هو الاجارة والاجرة والبيع بشرط ان يذكر في العقد كونها لذلك بان يقول
اجرتك البيت لان تبيع فيه الخمر هذا وهذا الكلام يعطي الحرمة في قسمين احدهما
ان يكون شرطا مذكورا في اللفظ والثاني ان يكون غاية مذكورة كما يدل عليه
ذكر اللام في قوله اجرتك البيت لان تبيع فيه الخمر وقال في الجواهر واما
حرمة التكسب في اجارة المساكن والسفن ونحوها للمحرمات وفي بيع العنب
مثلا ليعمل خمرا وبيع الخشب ليعمل صنما مثلا على وجه يبطل العقد معها فلا خلاف
اجده فيها مع التصريح بالشرطية او الاتفاق عليها على وجه بني العقد عليها بل عن

مجمع البرهان نسبته الى ظاهر الاصحاب بل عن المنتهى دعوى الاجماع عليه كما
عن ف والغنية الاجماع على عدم صحة اجارة المسكن ليحرز فيه الخمر او الدكان
ليباع فيه بل عن الاول زيادة نسبته الى اخبار الفرقة ايضا بل قد يظهر من
الاصحاب كون الحكم كذلك مع فرض القصد لذلك وان لم يكن على جهة الشرطية
بل انما كان على جهة الغائية هذا كلامه ره ويستفاد منه اقسام ثلثة بل الاربعة
بناء على تعميم الشرطية بالنسبة الى ذكر غاية في العقد وعدمه فتدبر قوله
وكذا اجارة السفن والحمولة قال في المصباح الحمولة بالفتح البعير يحمل عليه
وقد يستعمل في الفرس والبغل والحمار وقد تطلق على جماعة الابل انتهى قوله
ولا اشكال في فساد المعاملة فضلا عن حرمته ولا خلاف ويدل عليه مضافا
الى كونها اعانة على الاثم لا يخفى ان الاستدلال انما هو للتحريم المقصود بالذات
من عنوان هذه المسائل والا فقد تقدم في كلامه ره ان كون المعاملة اعانة على
الاثم لا يقتضي بطلانها واما تعبيره بقوله ولا اشكال في فساد المعاملة فلافادة
حكم التحريم بعبارة ابلغ واكد من حيث ان الفساد الذي ليس بلازم للحرمة دائما
وانه قد يقع الخلاف فيه بعد الاتفاق على التحريم قد صار مسلما هنا فتحريمه
اولى بالاذعان ويدل على التحريم مضافا الى ما ذكره المصنف ره ما دل على وجوب
النهي عن المنكر فانه اذا وجب في صورة كون النهي دفعا وجب في صورة كونه دفعا
بطريق اولى ثم انه قد حكي عن ابي المتوج الحكم بالحرمة دون الفساد للاصل مع
منع دلالة النواهي على الفساد ودفع بان خبر جابر صريح فيه مع ضم المانعية من
غيره ولو بقرينته مضافا الى اعراض الاكثر عن العمومات المقتضية للصحة هنا فلا نخرج
عن الاصل الاولي الذي هو الفساد ثم ان هذا الكلام انما هو فيما لو كان القصد من

جانبي البايع والمشتري واما اذا كان القصد من احدهما دون علم الاخر ولا التفاته
ولا اعلام القاصد اياه فلا دليل على الفساد والا اذا فرض في بعض الصور دخوله
في عنوان المعاونة على الاثم كما لو كان القصد من البايع وعلم انه يعمل العنب مثلا
خمرا قوله ان الالزام والالتزام بصرف المبيع في المنفعة المحرمة
الساقطة في نظر الشارع اكل وايكال للمال بالباطل اورد عليه بان صدق
كونه اكل مال بالباطل موقوف على تحقق فساد المعاملة وعدم انتقال المال والا
فلا يكون اكل مال بالباطل بل على وجه الاستحقاق والمفروض ان المقصود
اثبات الفساد بهذه الآية مع قطع النظر عن سائر الادلة فاثباته بالاية يستلزم
الدور قوله خبر جابر قال سئلت ابا عبد الله ع عن الرجل يواجر بيته
فيباع فيه الخمر قال حرام اجرته وجه الدلالة انه اذا كانت الاجرة حراما كانت غير
منتقلة عن مالكها الاول وليس منشأ ذلك الا فساد المعاملة وهو يشمل جميع الصور
المتقدمة فيدل على فسادها فيها لكن يبقى انه يشمل ما لو لم يكن هناك قصد
اصلا فاتفق انه ترتب على تلك الاجارة بيع الخمر في البيت الموجر كما هو قضية
كون الفاء للتعقيب والتفريع الا ان الامر فيه هين لانا نلتزم بخروج ذلك الصورة
للادلة الدالة على انتفاء الحرمة والى هذا اشار المصنف ره بقوله فانه اما مقيد او
مبعد بملاحظة ما ذكرنا من البيان ان الدلالة عليه بالفحوى انما هي اذا اريد بالخبر
مجرد الترتب في الوجود الخارجي لكن مع العلم به قوله بناء على ان خبر
جابر نص فيما نحن فيه وظاهر في هذا عكس الصحيحة بطرح ظاهر كل بنص
الآخر فتامل اراد بما نحن فيه بيعه على ان يعمل خمرا او بالمشار اليه بلفظ هذا بيعه
ممن يعلم انه يعمله خمرا وخصوصية خبر جابر فيما نحن فيه انما هو باعتبار كون الحكم

المذكور فيه اعني الحرمة اولى كان الحكم المذكور في الصحيحة اعني نفي الباس اولى بصورة بيعه
ممن يعلم انه يعمله خمرا من صورة بيعه على ان يعمله خمرا من طورة بيعه وليس هذا من النصوصية
والظهور باعتبار دلالة اللفظ ولعله الى هذا اشار بالامر بالتامل قوله
ورواية عمرو بن الحريث عن التوت ابيعه ممن يصنع الصليب او الصنم قال لا قال
في الوافي عن السراد عن ابان عن عيسى القمي عن عمرو بن حريث قال سئلت ابا عبد الله ع
عن بيع التوت ابيعه يصنع به الصليب والصنم قال لا ثم قال بيان التوت بضم التاء
المثناة الفوقانية والزاي شجر يصنع به القوس وفي التهذيب ابيعه بدل ابيعه
وبدون لفظة بيع وهو اظهر انتهى ما في الوافي وفي نسخة من الوسائل مصححة
قد اخذت من خط المؤلف ما لفظه وباسناده يعني محمد بن الحسن عن الحسن بن
محبوب عن ابان بن عيسى القمي عن عمرو بن حريث قال سئلت ابا عبد الله ع
عن التوت ابيعه يصنع للصليب والصنم قال لا انتهى فقد وقع فيه لفظ التوت
بالتاء المثناة الفوقانية في اخر الكلمة مضافا الى تعبيره بما في الحديث ولكن ليس
في لفظ التوت ايضا منافرة للمعنى المقصود بالخبر على ما فسره بعض اهل اللغة قال
في المصباح التوت الفرصاد وعن اهل البصرة التوت هو الفاكهة وشجرته الفرصاد
وهذا هو المعروف وربما قيل توث بالثاء المثلثة اخيرا قال الازهري وكانه فارسي
والعرب تقوله بتائين ورد الثاء المثلثة قال ابن السكيت في جامعه انتهى قوله
ومن ذلك يظهر انه لا يبنى فساد هذا العقد على كون الشرط الفاسد مفسدا
بل لا يظهر فساده وان لم نقل بافساد الشرط الفاسد آه اورد عليه بانه بعد
فرض كون الشرط الفاسد غير مفسد كما هو مذهبه ره لا وجه لدعوى كون هذا الشرط
الفاسد بخصوصه مفسدا ولا ترجيح له من بين الشروط ولا يخفى على من تامل في كلامه ره

سقوط هذا الايراد لانه ناظر الى التعليل المذكور في كلامه بقوله لان حصر الانتفاع
بالمبيع في الحرام يوجب كون الثمن بازائه اكلا للمال بالباطل فتم قولــه
اما لو لم يقصد ذلك فالاكثر على عدم التحريم قال المحقق في يع ويكره بيع
ذلك لمن يعلم انه يعني يعمل الخمر والصنم وظاهره هو انتفاء التحريم وثبوت
الكراهة مع العلم بان المشتري يعمل العنب خمرا او يعمل الخشب صنما فضلا عن الظن
به فضلا عن مجرد احتماله عادة كما نص عليه كثير منهم بل نسب الى المشهور والى
رواية اصحابنا ومقابل قول الاكثر ما حكي عن ط ولف من القول بالحرمة ووا
فقهما في لك فقال فلو باعها ممن يعملها بدون الشرط فان لم يعلم انه يعملها
لذلك لم يحرم على الاقوى وان علم انه يعملها ففي تحريمه وجهان اجودهما ذلك
والظاهر ان غلبة الظن كذلك وعليه تنزل الاخبار المختلفة ظاهرا انتهى
وقال المحقق الاردبيلي ره ولكن في الجواز تامل اذا علم او ظن بعمل المبيع خمرا
فانه معاونة على الاثم والعدوان وهو محرم بالعقل والنقل كما مر ويحمل
حملها يعني اخبار الجواز على وهم البايع ان المشتري يعمل هذا المبيع خمرا لكونه
ممن يجعله خمرا او يكون الضمير راجعا الى مطلق العصير ولا صراحة في الاخبار
بالبيع ممن يعلم انه يجعل هذا المبيع خمرا بل لا يعلم فتوى الجمهور على ذلك و
بالجملة الظاهر التحريم مع علمه بجعل هذا المبيع خمرا بل ظنه ايضا فتامل
انتهى وحجتهم على ذلك وجوه الاول اطلاق خبر جابر ومكاتبة ابن
اذينه ورواية عمرو بن حريث قال بعض المتاخرين ان اختصاصها بالموارد
خاصة غير ضائر لعدم القول بالفصل الثاني كونه اعانة على الاثم المحرم
كما عرفت في كلام المحقق المذكور الثالث لزوم النهي عن المنكر فاذا علمنا

بانه

بانه يعمل الخمر او الصنم فلا ريب علينا زجره ومنعه الرابع انه قد حرم الشارع بائع
الخمر وكسر هياكل العبادة والات اللهو ونحو ذلك من اسباب الفساد فيدل
ذلك على ان التسبب لانتفائها وعدم وجودها من اول الامر واجب فيكون
التسبب لايجادها حراما وهذا غير التمسك بحرمة الاعانة وغير لزوم النهي عن
المنكر اما انه غير الاولى فلان الملحوظ هنا الحيثية نفي الاعانة بل الاستدلال
على المطلوب من ثبوت الحكم الخاص من جانب الشارع وهو الاتلاف وبهذا يفرق
عن النهي عن المنكر لان الاستدلال هناك انما هو بفحوى الحكم العام الشامل
لكل منكر وهنا بخصوص الحكم بالاتلاف الثابت في الموضوع الذي هو محل البحث
الخامس حكم العقل بقبحه مع العلم وحكمه بوجوب التوصل الى دفع المنكر مهما امكن
السادس الخبر الدال على لعن شارب الخمر وعاصرها وغارسها وان كانت بحسب
الظاهر لا يتجه لعن الغارس ونحوه لكنه محمول على صورة قصد الغارس الى التوصل
الى الخمر ولو بان يكون المتوصل غيره والجواب عن الاولين مذكور في كلام
المهذب واجيب عن الثالث بوجهين احدهما انه قد يفقد بعض شرائطه كان
لا يكون البايع قادرا على المنع من شرب الخمر مثلا وقدرته على المنع من شراء
العنب منه مثلا غير مجدية بعد عدم الانحصار فيه فيشتري ذلك من غيره فيشرب به
ولا دليل على تحريم البيع عليه في هذا الحال ان لم يتم الدليل على عدمه ثانيهما
انه على تقدير وجود الشرائط وانحصار البايع فيه لا يجب تعجيز من يعلم انه
سيهم بالمعصية اذ لم يقم عليه دليل والذي قام عليه الدليل وثبت عقلا ونقلا
انما هو وجوب ردع من هم بها او اشرف عليها بحيث لولا الردع لفعلها
او استمر عليها وما نحن فيه انما هو من قبيل الاول دون الثاني فلا مانع من

انه يجوز البيع لكن لما صار الحال الى ان هم بالمعصية التي هي شرب الخمر مثلا وجب النهي
عن المنكر فليس المقام من قبيل النهي عن المنكر حتى يجيء فيه ادلته الا انه قد يدعى انه
اولى منه بذلك لان دفع المنكر من اصله اولى من دفعه بعد امكانه عادة ولا اقل
من مساواته له عقلا ونقلا كما صار اليه بعضهم ولكنه محل نظر لان لم يندرج في النهي
عن المنكر وعن الرابع بانه منصوص عليه من جانب الشارع بخصوصه فلا يتعدى
الى غيره وعن الخامس بانه ممنوع وعن السادس بان غاية ما يأتي منه هو دلالته
بالالتزام على حرمة بيع العنب ممن يعمله خمرا وبعد صراحة النصوص المعتبرة في جواز
البيع منه لا اشكال في الغاء الدلالة الالتزامية لانها تكشف عن عدم ارادة اللازم
قولــه الى غير ذلك مما هو دونها في الظهور اراد به ما دونها في
الظهور غيرها ما يشهد بالجمع بين الاخبار بحمل ما دل منها على المنع على الكراهة
كما لا يخفى على من تدبر وذلك كصحيحة ابن نطى عن ابي الحسن ع عن بيع العصير فيصير
خمرا قبل ان يقبض الثمن فقال ع لو باع ثمرته ممن يعلم انه يجعله حراما او خمرا حراما
كما عن التهذيب لم يكن بذلك باس واما اذا كان عصيرا فلا يباع الا بالنقد
وخبر يزيد بن خليفة الحارثي عن الصادق ع قال سئله رجل وانا حاضر قال ان لي
الكرم فابيعه عنبا قال فانه يشتريه من يجعله خمرا قال بعه اذا كان عصيرا قال انه يشتريه
مني عصيرا فيجعله خمرا في قربتي قال بعته حلالا فجعله حراما فابعده الله وكون هاتين
الروايتين دون ما ذكره ره من الاخبار غير خفي على من لاحظ مساقها قولــه
منها خبر ابن اذينه قال كتبت الى ابي عبد الله ع اسئله عن رجل له كرم يبيع العنب ممن
يعلم انه يجعله خمرا او سكرا فقال انما باعه حلالا في الابان الذي يحل شربه او اكله فلا
باس ببيعه قال في الوافي السكر محركة نبيذ الخمر والنبيذ يتخذ من التمر والخل مسكرا انتهى

وقال في مجمع البحرين

وقال في مجمع البحرين ابان الشيء بالكسر والتشديد وقته يقال كل الفواكه في ابانها انتهى
ومعلوم ان الكلام اشارة الى الحلية وهو عنب وشربه اشارة الى شرب عصيره قولــه
لشهادة غير واحد من الاخبار على الكراهة كما افتى به جماعة ويشهد له رواية رفاعة
عن بيع العصير ممن يصنعه خمرا قال بعه ممن يطبخه او يصنعه خلا احب الي
ولا ارى به باسا لم اجد في الاخبار ما يدل على الكراهة ما عدا ما ذكره المصنف الا
ان يتمسك بما ذكره بعضهم من ان ما عبر عنه بانه لا باس فيه ففيه باس ما لكن لا يفيد
في توجيه كلام المصنف فلان خبر ابن اذينه الذي استند اليه مشتمل على نفي الباس هذا
وليست الرواية التي ذكرها رواية رفاعة ففي الوسائل مسندا عن رفاعة بن موسى
قال سئل ابو عبد الله ع وانا حاضر عن بيع العصير ممن يخمره قال حلال السنا
نبيع تمرنا ممن يجعله شرابا خبيثا وفيها بعد هذه الرواية بلا فصل مسندا
عن الحلبي عن ابي عبد الله ع انه سئل عن بيع العصير ممن يصنعه خمرا فقال
بعه ممن يطبخه او يصنعه خلا احب الي ولا ارى بالاول باسا ولعله لذلك
اشتبه الامر عند النقل ثم انه ربما يورد على هذا الجمع بانه لا يتم في خبر جابر لعدم
قابليته للحمل على الكراهة لما عرفت من الحكم فيه بحرمة الاجرة واين هي من الكراهة
اذ ليست الا لبيان حكم وضعي ملازم للحرمة بل الفساد مضافا الى انه لا وجه لتعيين
التصرف في الاخبار المانعة مع امكان توجيه التصرف والحمل الى اخبار الجواز
ايضا فقد ذكر المحقق الاردبيلي ره من الوجوه التي يمكن حملها عليها امرين
قد عرفت الاشارة اليهما احدهما وهم البايع ان المشتري يعمل هذا المبيع خمرا لكونه
ممن يجعله خمرا وثانيهما ان يكون الضمير راجعا الى مطلق العصير وزاد غيره ثالثا
وهو احتمال حمل الخمر في خبر ابن اذينه للتخليل او الجبر عليه ورابعا وهو حمله على

كونه لاهل الذمة الذين لهم ان يفعلوا ذلك وخامسًا وهو حمله على عدم العلم بجعله خمرا
فالاولى ان يقال ان اخبار المنع لا تقاوم اخبار الجواز لكثرتها وقوة اسانيدها
وظهور دلالتها بل صراحة بعضها في المطلب كما اعترف به صاحب الرياض مع
استشكاله في الجواز مع الكراهة مضافا الى تايدها بالشهرة وكسيرة لعلمائهم
المسلمين على المعاملة مع الملوك والامراء فيما يعلمون صرفه في تقوية الجند والعساكر
المساعدين لهم على الظلم والباطل واجارة الدور والمساكن والمراكب لهم لذلك وبيع
المطاعم والمشارب على الكفار والفجار في نهار رمضان مع علمهم بالاكل فيه وبيعهم
بساتين العنب منهم مع العلم العادي بجعل بعضه خمرا وبيع القرطاس منهم مع العلم
بان منه ما يتخذ كتاب ضلال وعلى هذا ان شئت فقل ان اخبار المنع مطروحة وان
شئت فقل بحمل بعضها على الكراهة وبعضها على صورة اعتبار غاية في نظرها
ولو بان يكون غاية في نظر المشتري بالاصالة وفي نظر البايع بالتبع حيث بذل
المشتري لاجله عوضه او لم يتفق مشتر غيره فباعه منه لرضاه بفعله وبجعله خمرا
وان لم يكن قاصدا الى ذلك بالاصالة وهذا يتفق كثيرا وشمله الحال في اجارة البيت
ليباع فيه الخمر وبيع الخشب ليعمل صنما ويمكن فرض الغاية في غير ذلك كما لو فرض
انه لا يسهل له شراء الخمر من غير بيته فيؤاجره ليباع فيه الخمر ليسهل عليه الشراء او
انه لا يتمكن من عمل الخمر بنفسه فيبيعه ليعمله خمرا فيتمكن من الوصول اليه الا ان امثال
ذلك بعيدة عن مساق الاخبار والوجه هو الاول واذ قد عرفت ذلك علمت
تعدد وجوه الحمل ان لا ان يحمل كلام الاخبار على ما يليق به ولا يلزم حمل الجميع
على محمل واحد وقد يوفق بحمل خبر جابر على شدة الكراهة بان يجعل حرمة الاجرة كناية
عن شدة الكراهة للمبالغة في شدتها حتى انها بلغت حدا يمكن ان يقال انه لا يصح المعاملة

كما يقال بحمل مكاتبة ابن اذينة ورواية عمرو بن حريث على الكراهة وعلى هذين التقديرين
لا يكون حرمة المعاملة مع الشرط والتواطئ مدلولا عليها بالاخبار فيكون الدليل عليها
هو الاجماع دون الاخبار ولا ضير في ذلك وقد يقال ان اخبار الجواز موافقة
للتقية لكون زمان الباقر والصادق عليهما السلام زمان الخلفاء المدمنين لشرب الخمر
وشيوع ذلك بين اعوانهم ولهذا لا تجد خبرا مانعا في مسئلة بيع العنب ممن يعلم انه
يعمله خمرا فيصير ذلك سببا لرجحان اخبار المنع عليها وفيه مضافا الى النقض بخبر
جابر في المنع عن اجارة البيت لمن يبيع فيه الخمر وهو مشارك لبيع العنب ممن يعلم
انه يعمله خمرا فيما ذكره من المانع ان ذلك مجرد احتمال ضعيف عن مجد في مقابلة الاخبار
المجوزة الكثيرة المؤيدة بالمؤيدات المعتبرة التي تقدم ذكرها فتولـــد وقد يستشكل
في صدق الاعانة بل يمنع حيث لم يقع القصد الى وقوع الفعل من المعان بناء
على ان الاعانة هي فعل بعض مقدمات فعل الغير بقصد حصوله منه لا مطلقا
لا يخفى ان كلامه يعم ما لو حصل التوصل وما لو لم يحصل وان حرمة ايجاد المقدمة
لفعل الغير المحرم ليست غيرية وانما هي نفسية مدلول عليها باية النهي عن المعاونة
وقد صرح بذلك بعض المحققين في مقدمة فعل نفسه المحرم حيث قال لو قصد بفعل
المقدمة التوصل الى الحرام كان محرما لقيام الدليل على تحريم الافعال التي يقصد
بها المحرمات وهو حرام نفسي فلا ربط له بالمقام ولا فرق اذن بين ما حصل
التوصل بها الى الحرام ام لا انتهى محصورة بين يعني كلامه هذا امرين احدهما ان حرمة
هذا القسم من المقدمة ليست غيرية وانما هي نفسية مدلول عليها بالادلة وثانيها
انه استناد الى ما دل على حرمة المعاونة على الاثم فانها وان كانت بمنطوقها تفيد حرمة ايجاد
مقدمة فعل الغير الا انها بفحواها تعطي حرمة مقدمة فعل نفسه ايضا لانه اذا حرم

يوهم صاحب الهداية

ايجاد المقدمة لغيره فايجادها لارتكاب الحرام بنفسه اولى بالحرمة وهذا حق
فانا لو قلنا بعدم حرمة مقدمة الحرام لوجب علينا الالتزام بحرمة هذا النوع الذي
يصدق عليه المعاونة لقيام دليل خاص عليها وهو قوله تعالى ولا تعاونوا على
الاثم وثانيهما انه لا يعتبر في حرمة المقدمة التي اتى بها بقصد الوصول الى الحرام
فعلية التوصل وتحققه وهو كذلك في المقامين اعني ما لو كان المقدمة التي
مقدمة لفعل نفسه وما لو كان مقدمة لفعل غيره ويعبر عن ايجادها بالمعاونة
بل نقول انا لو اعتبرنا فعلية التوصل في الاول فلا نعتبره في الثاني وان
كان قد وقع الخلاف فيه فذهب جماعة الى ان الاعانة عبارة عن ايجاد
مقدمة فعل الغير ولو من دون قصد وشعور بما يترتب عليه وذهب
اخرون الى انه قد اعتبر في مفهوم المعاونة القصد الى ترتب الفعل المعان عليه
وذهب ثالث الى اعتبار القصد وزيادة وهي وقوع المعان عليه في الخارج
وبعبارة اخرى انضمام ذي المقدمة الذي هو فعل الغير في الوجود الخارجي
الى قصد الوصول به اليه وهذا هو الذي حكاه المصنف عن بعض معاصريه
وهو كالفاضل النراقي في العوائد فهو يعتبر في تحقق مفهوم الاعانة بهذا
الفعل انضمام ذي المقدمة اليه في الوجود الخارجي وحكى المصنف عنه انه
يلتزم بعقابين عند وقوع الفعل المعان عليه احدهما للتجري قبل وقوع
المعان عليه وذهب رابع الى اعتبار احد الامرين من القصد الى ترتب المعان
عليه وصدق الاعانة عرفا وهو الذي حكاه عن المحقق الاردبيلي واستحسنه
من حيث انه لم يعلق صدق الاعانة على القصد ولا اطلق القول بصدقه
بدونه بل علقه بالقصد وبالصدق العرفي وان لم يكن قصد الا انه فصل بين ما لو

كان الفعل اعانة على المقدمة المشتركة بين الحرام وغيره وبين ما لو كان اعانة
على ما هو علة تامة للحرام من دون مشارك له في العلية فحكم بالحرمة في
الثاني دون الاول وجعل من قبيل الاول بيع العنب ممن يعلم انه يعمله خمرا لان
البيع اعانة على الشراء الذي هو مقدمة مشتركة بين جعله خمرا وغيره وليس
اعانة على نفس التخمير واورد عليه بعض من تاخر بان الاعانة لا تدور
الا مدار القصد الى حصول مقصود الغير وحتم حكم العرف بكونه اعانة من
غير قصد لا وجه له اذ لا بد في حكم اهل العرف ايضا من معيار مركوز في اذهانهم
يطلقون عليه المعاونة والا فاللفظ لا يستعمل في شيء مجهول لا معيار ولا
مناط له في انظار المستعملين واما ما ذكره من مثال طلب الظالم العصى من
شخص لضرب مظلوم فان ذلك وامثاله ايضا داخلة فيما اقترن بالقصد
فان اعطاء ذلك الشخص انما اعانة عند القصد ولما كان المقام بنوعه
مما يقترن بالقصد ترى اهل العرف يكتفون في توجيه الذم اليه بمجرد مشاهدة
الاعطاء ولهذا فلو اعتذر بالغفلة وعدم الالتفات الى غرضه الذي هو ضرب
المظلوم لم يحكموا عليه بصدور الاعانة منه وتقاعدوا عن توجيه الذم واللوم
اليه فما ارتضاه المحقق المذكور والمتبصرة من جعل حكم العرف بكونه اعانة
معيارا اخر في مقابلة القصد الى ايجاد مقدمة فعل الغير ليتوصل الى ما يريد
من المحرم لا وجه له اقول هذا الكلام وجيه في حد ذاته ولكن الذي اراه هو عدم
صدق الاعانة الا مع وقوع المعان عليه وان شئت صدق المقال فلاحظ حال
من قصد قتل غيره ثم ان شخصا ثالثا هيأ له جميع مقدمات القتل الى ان حضر وقت
الشروع فندم مريد القتل واعرض عنه فهل يجد من نفسك رخصة في ان تقول انه

يقيده

اهل العرف يقولون ان فلانا اعان فلانا على قتل غيره او ان غير العرب من اهل سائر الألسنة
يطلقون ما هو ترجمة الاعانة في لغتهم على تهيئة المقدمات في الفرض المذكور فانا
من ايجاد المقدمات ليس اعانة وانما يتخيل المطلع عليه انه اعانة بزعم ان ذا المقدمة
يقصد به ولو كان منشأ زعمه مجرد العادة وتسارعه الى اعتقاد وقوع ذي
المقدمة واما بعد الاطلاع على عدم وقوع ذي المقدمة فلا يقال انه اعانة عليه
وانما يقال اراد اعانته عليه ومن نظر بعين البصيرة علم ان ما ذكرناه من الحق الذي
لا مجال لمقابلته بالانكار ثم ان بعض من تاخر دفع قول من قال باعتبار وقوع
المعان عليه بانا لو فرضنا ان رجلين صنع كل منهما سلاحا لرجل يريد
التهجم على بيضة الاسلام من اهل الحرب ثم ان احد المحاربين مضى الى الحرب
وترك الآخر فانا نجد ان الصانعين متساويان في استحقاق الذم واللوم
وان كان الفرق بينهما موجودا في العقاب من جهة ان الفعل الغير الاختياري
لا يوجب العقاب لاستناده الى امر اختياري سابق عليه لو كان وقوع المعان
عليه شرطا كان اللازم اختصاص الصانع الذي مضى من صنع له السلاح الى الحرب
بالذم وليس كذلك واقول ان عدم استحقاق من لم يترتب على فعله وجود ذي
المقدمة للعقاب مسلم لكن لا يلزم من ذلك عدم ترتب المعان عليه في صدق
مفهوم الاعانة لان ذلك من لوازم عدم القول بالعقاب على التجري بخصوصه
وهذا كلام في معنى اللفظ وصدقه وشتان ما بين المقامين وما حكاه ذلك
البعض في الامر السابق من الزام القائل باعتبار وقوع المعان عليه بعقابين
انما هو مصير الى ثبوت العقاب على التجري فنحن نلتزم بعدم العقاب على التجري
فنقول بعقاب واحد عند ترتب المعان عليه من جهة صدق الاعانة المنهي عنها وقبل ترتبه لا عقاب لانه ليس الا

مجرد التجري

مجرد التجري وقد قلنا بانه لا عقاب فيه والحاصل ان ترتب العقاب وعدم ترتبه لا دخل له في صدق
مفهوم الاعانة على الاثم قوله ويؤيده ما ذكروه من صدق الاعانة بدون
القصد اطلاقها في غير واحد من الاخبار اي استعمالها فانها استعملت في معنى
عاري عن اعتبار القصد قوله فلا يصدق على التاجر الذي يتجر لتحصيل غرضه
انه معاون للظالم العاشر في اخذ العشور قال في المصباح عشرت المال عشرا
من باب قتل وعشورا اخذت عشره واسم الفاعل عاشر وعشار انتهى
قوله ولذا لو فرض ورود النهي عن معاونة هذا المشتري الخاص
في جميع اموره او في خصوص تملك العنب حرم بيع العنب عليه لا يخفى ما
في شهادة ما استشهد به من الخفاء وكونه متفرعا على كون البيع اعانة
بالنسبة الى اصل تملك العنب ومن المعلوم انه يعتبر في الشاهد كونه امرا واضحا
مسلما قوله والبيع ليس اعانة عليه اي على التجري لان التجري انما
يحصل هنا بالشراء المتلبس بقصد التخمير قوله وتوهم ان الفعل
مقدمة فيحرم الاعانة الفعل عبارة عن الشراء ووجه التوهم ان الشراء الذي
هو الفعل مقدمة للشراء بقصد التخمير باعتبار توقف المقيد على المطلق
فيحرم الشراء المطلق بهذا الاعتبار ويصير البيع الذي هو اعانة عليه اعانة
على المحرم قوله مدفوع بانه لم يوجد قصد الى التجري حتى يحرم
يعني انه لم يوجد من المشتري في الاقدام على الشراء ايجاده بقصد التجري
حتى يكون الشراء من قبيل الاتيان بشرط الحرام توصلا الى الحرام بعد تسليم
حرمة التجري وان كان المنع الذي ذكره بالنسبة الى حرمة الشراء بقصد التخمير
من قبيل منع الكبرى اعني حرمة الشرط المأتي للتوصل الى الحرام وان كان اصل

كونه شرطا ماتيا به توصلا الى الحرام مسلما قوله والا لزم التسلسل
ظاهره انه لو كان الاتيان بالشراء بقصد ايجاد الاتيان بالشراء
بقصد التخمير لزم التسلسل وهذا غير سديد لان مجرد وقوع فعل الشراء
بقصد التخمير لا يستلزم التسلسل ضرورة عدم لزومه الا بدعوى التوقف
على ما لا نهاية له وتوجيهه ان يقال انه اذا منع اتيان الشراء بقصد تحصيل
الشراء بقصد التخمير فلا طريق للمتوهم الا باثبات ان حصول كل ذي مقدمة
موقوف على الاتيان بمقدمته بقصد التوصل اليه وح يقال في دفعه ان
ذلك مستلزم للتسلسل قوله ومن ذلك يعلم ما فيما تقدم
عن حاشية الارشاد من انه لو كان بيع العنب ممن يعمله خمرا اعانة لزم
المنع من معاملة اكثر الناس وذلك لانك لما عرفت من ان الكلام انما هو
في حرمة الاتيان بشرط الحرام توصلا اليه وان المثبت للحرمة انما يثبتها في
خصوص الشرط المقيد بالقصد الى المشروط لا مطلقا وبيع العنب ممن يعمله
خمرا اعانة على التملك الذي هو شرط التخمير المحرم بقصد الوصول اليه به
ومعاملة اكثر الناس ليست من قبيل الاعانة على شرط الحرام المأتي بها
للوصول اليه قوله ثم ان محل الكلام فيما يعد شرطا للمعصية
الصادرة عن الغير فما تقدم عن ط من حرمة ترك بذل الطعام
لخائف التلف مستند الى قوله عم من اعان على قتل مسلم الخ محل تأمل
لانه ليس هناك شخص آخر قاصد الى قتل المسلم الجائع حتى يكون ترك
خائف التلف لذلك المسلم لبذل الطعام من قبيل تحقيق مقدمة فعل الغير
الذي هو محرم فليس هناك الا ترك المتحقق منه الذي هو بمنزلة السبب لموته وهذا

استدراك

استدراك تصحيح استدلال الشيخ ره بالحديث المذكور بارادة المعنى
وتقريب ذلك انه اذا كان الاعانة على قتل المسلم الذي هي عبارة عن ايجاد مقدمة
لفعل الغير الذي هو قتله محرمة فحرمة التسبب لموته بالطريق الاولى قوله
ولذا استدل في لف بعد حكاية ذلك عن الشيخ ره بوجوب حفظ النفس
مع القدرة وعدم الضرر يعني لعدم تحقق فعل الغير هنا يكون فعل تارك
بذل الطعام اعانة عليه وتسبب التارك بنفسه استدل بعد ذلك الاستدلال
بوجوب حفظ النفس الذي لا يتم الا ببذل الطعام ويكون ترك بذله سببا
لاتلاف النفس فينطبق الدليلان على مورد واحد قوله ويشهد بذلك
ما ورد من انه لولا ان بني امية لم وجدوا من يجبي لهم الصدقات قال
في المجمع يجبي لهم الفيء اي يجمع لهم الخراج والجابي الذي يدور في الجباية يقال
جبيت الخراج جباية وجبوته جباوة جمعته قاله الجوهري انتهى قوله
وهذا وان دل بظاهره على حرمة بيع العنب ولو ممن يعلم انه سيجعله خمرا
مع عدم قصد ذلك حين الشراء الا انه لم يقم دليل على وجوب تعجيز من يعلم انه
سيهم بالمعصية وانما الثابت من النقل والعقل القاضي بوجوب اللطف وجوب
ردع من هم بها واشرف عليها بحيث لولا الردع لفعلها او استمر عليها
لا يخفى ما في هذا الكلام من الحزازة لان عدم الدليل انما يصح التمسك به فيما لم يقم على
خلافه دليل فعلى هذا بعد تسليم ان ظاهر الرواية يعطي حرمة بيع العنب في الصورة
التي ذكرها لا يبقى مجال للتمسك بانه لم يقم دليل على وجوب تعجيز من يعلم انه سيهم
بالمعصية وان الثابت انما هو وجوب ردع من يهم بها واشرف عليها نعم لو كان
هناك دليل على عدم وجوب تعجيز من يعلم انه سيهم بالمعصية كان مقابلة ظاهر الرواية

به وحينئذ فتدبر قوله ثم ان الاستدلال المذكور يعني الاستدلال بوجوب
دفع المنكر قوله فالذم فيه انما هو على اعانتهم بالامور المذكورة في
الرواية يعني على خصوص اعانتهم بما هو مع كونهم ظلمة بارتكاب افعال هي
بانفسها من قبيل الظلم المحرم او غيره مما هو محرم كالاهتمام بالفاسق المعادي
لحجة الله تعالى قوله وان علم او ظن عدم قيام الغير سقط عنه وجوب الترك
اعتبار الظن هنا مع كونه من قبيل الموضوعات مبني على كونه من قبيل الامور المستقبلة التي
باب العلم فيها منسد غالبا وقد استقر بناء العقلاء على العمل بالظن في مثل ذلك
الا ترى ان التاجر ينفذ بضاعته الى البلاد البعيدة لظن السلامة قوله
فعلم مما ذكرناه في هذا المقام ان فعل ما هو شرط الحرام الصادر من الغير
هذا بيان لحاصل جميع ما تقدم قوله ثم كل مورد حكم فيه بحرمة البيع
من هذه الموارد الخمسة فالظاهر عدم فساد البيع لتعلق النهي بما هو خارج
عن المعاملة اعني الاعانة على الاثم او المسامحة في الردع عنه هذا الكلام
اشارة الى ما هو من تنبيهات المسألة فنقول انه على القول بالتحريم هو كون المعاملة
في المفروض اعانة على الاثم او كونها ناشئة من المسامحة في النهي عن المنكر ونحوهما
فالوجه هو عدم فساد المعاملة بدلالة العمومات الناطقة بصحتها كعمومات
صحة البيع ونحوها وذلك لرجوع النهي ح الى امر خارج عن العقد كالاعانة على
الاثم والمسامحة في النهي عن المنكر ونحو ذلك وهو غير مفسد وان كان فيه نص
جبرا به ونحوه مما هو كالنص في الفساد فالوجه هو الحكم بالفساد وهذا
القول قد يستظهر من بعضهم انه هو المشهور وقد يحكى دعوى الاجماع عليه
من بعضهم واحتمل الشهرة حقيقة هذا القول بناء على اشعار خبر تحف العقول

بالفساد دون مجرد التحريم وجعله من جهة اشارة سياقه الى ذلك ثم تامل فيه
نظرا الى ان لا دلالة للخبر المذكور على الحكم بالفساد هو انه اذا قصد المشتري
وجه الفائدة المحرمة كالتخمير او بيع الخمر في البيت او حمل الخمر ونحو ذلك ولم
يقصدها البائع ولم يعلم بقصد المشتري لزم الحكم بفساد البيع نظرا الى ان الفساد
لا يتبعض فاذا فسد من جهة قصد المشتري الى الفائدة المحرمة فلا بد وان يفسد
البيع من اصله مع انهم صرحوا بعدم فساد البيع ح فيكون ذلك شاهدا على عدم
ارادة الفساد من التحريم في الخبر فيستكشف بذلك عن ان علم البائع لا اثر له في
الفساد وح فيحكم في صورة اختصاص القصد بالمشتري بعدم فساد البيع مطلقا سواء
علم البائع ام لم يعلم نظرا الى عدم العبرة بالعلم بمعنى عدم كونه مؤثرا في الفساد
فان كنت لا تجتري على الحكم بعدم الفساد مطلقا فلا اقل من اخراج صورة عدم علم
البائع بقصد المشتري بخصوصها فتدبر ثم انه ينبغي تتميم البحث عن اصل المسئلة
بالتنبيه على امرين الاول انه قد حكي عن الشيخ ره في النهاية التفصيل بين
الحمولات والمساكن وبين غيرها بنفي الحرمة في الاخير واثباتها فيما بقيته
قيل وهو غير ظاهر الوجه الا بناء على الجمود على خبر جابر مع الحاق الحمولة به وتمسك
بالاصل والنصوص في غيرهما الا انه في غير محله لضعف خبر جابر بل ظاهر كثير من
العبارات كصريح بعضها عدم القول بالفصل بين الجميع ولعله لذلك الثاني
انه على القول بالتحريم مع العلم بان المشتري يريد بشرائه المنفعة المحرمة هل يحكم
بالتحريم مع الظن به ايضا ام لا فيه خلاف بين ارباب القول المذكور فالذي
ذهب اليه الشهيد الثاني ره والمحقق الاردبيلي ره هو الثاني فان كان مبنيا
على كون الظن طريقا فتوجه المنع اليه في الموضوعات الصرفة جلي وان كان مبنيا على العمل

بخبر جابر من حيث ان اطلاقه يشمل صورة علم الموجر وظنه وانتفائهما ووقوع بيع
الخمر في البيت اتفاقا فخرج الاخير وبقي الباقي والحق باجارة البيت غيرها من المسائل
المذكورة لعدم القول بالفصل فله وجه بعد العمل بالخبر المذكور وعدم القدح فيه سندا
ودلالة على حكم غير مورده او من جهة وجود المعارض وكذا لو كان مبنيا على
الاستناد في الحكم بالحرمة الى حرمة المعاونة على الاثم كما وقع في كلام المحقق الاردبيلي ره
ان قلنا بصدق المعاونة مع الظن كما هو ظاهر كلامه ره حيث ذكر العلم والظن وعلل
الحكم معهما بانه معاونة على الاثم وبالجملة فهذا المسلك لا باس به بعد طرح اخبار
جواز بيع العنب ممن يعلم انه يعمله خمرا والحكم بالحرمة لما عرفت بل قد يلحق
بالظن مطلق الاحتمال لاطلاق خبر جابر الذي لم يخرج عنه الا صورة العلم
بالعدم اللهم الا ان يخرج صورة الاحتمال بالاجماع على عدم الحاقه بالعلم كما
في الرياض من دعوى الاجماع على انتفاء التحريم مع عدم الظن هذا والذي حكي
عن كثير من القائلين بالتحريم انما هو عدم الحاق الظن بالعلم للاصل وهو مبني
على عدم الالتفات الى خبر جابر او على عدم الاستناد اليه لضعفه ومنع صدق
المعاونة مع الظن القسم الثالث ما يحرم لتحريم ما يقصد منه
شانا قوله ع لا باس انتم اليوم بمنزلة اصحاب رسول الله ص
انتم في هدنة قال في الوافي انتم اليوم بمنزلة اصحاب رسول الله ص يعني
بعد وفاته واستقرار امر الخلافة ويبينه قوله ع انتم في هدنة اي في سكون
ومصالحة انتهى قوله قلت لابي جعفر ع اصلحك الله قد يتوهم بعض
من لا خبرة له بمواقع الاستعمال ان الدعاء للمعصوم ع بمثل هذا الكلام ناشئ من
جهل المتكلم اذ لم يكن جميع اموره الا صلاحا لا يشوبه شيء من الفساد وكما هو مقتضى

العصمة ولكنه خطأ اذ ليس المراد به الدعاء لاصلاح امور الاخرة بناء
على عدم حصول الصلاح فيها وصدور خلاف العدل منه ع والعياذ بالله والا
لم يكن مقابلة خلفاء الجور بمثل هذا الكلام وقد كان من المتعارف مواجهتهم
بقولهم اصلح الله الامير اذ لو كان المراد به اصلاح حاله بمعنى تغيير حاله عن الجور
والظلم الى العدل والسداد لم يتمكن احد من التكلم به في محضرهم وانما المراد
اصلاح امور سلطنته لما كان المراد ذلك عند مقابلة الخلفاء به وهو واضح بينا
لرفع جهل الجاهلين كما هو كثير الشان في كثير مما نشرحه قوله وصريح الرواية
اختصاص الحكم بصورة قيام الحرب بينهم وبين المسلمين بمعنى وجود المباينة
في مقابل الهدنة وبها يقيد المطلقات جوازا ومنعا تحرير المسئلة انه
هل يختص حرمة بيع السلاح على اعداء الدين بحال المحاربة بالفعل او يعمه
وما اذا كان بينهم وبين المسلمين مباينة بمعنى عدم المصالحة وان لم يتحقق
المحاربة بين الفريقين كما لو كانوا بانين عليها متهيئين لها وكذا لو لم
يتهيأوا لها لكن كان بحيث يحذر كل من الفريقين الاخر لعدم الصلح او يعمهما
وما اذا لم يكن بينهم وبين المسلمين مباينة اصلا بان كان الزمان زمان
المصالحة بين الفريقين الوجه هو الاوسط وهو المحكي عن ابي ادريس ره وفخر
ولف وتو وئق وهو الذي يعطيه ظاهر عبارة الشرايع حيث قال وكل ما
يفضي الى المساعدة على المحرم كبيع السلاح من اعداء الدين لان البيع حال
المباينة من شانه الافضاء الى المساعدة لنا على ما اخترناه مقابلة المباينة
بالهدنة في رواية الحضرمي الموصوفة بالصحة في المستند والحسن في الجواهر
المفيدة لكون المناط هو حال عدم الصلح وان لم يتحقق المحاربة بالفعل لا مجرد

كون من يباع عليه من اعداء الدين واما قوله ع في رواية هند السراج فاذا كانت
الحرب بيننا فمن حمل الى عدونا سلاحا يستعينون به علينا فهو مشرك فهو
ظاهر في وقوع الحرب بالفعل الا ان رواية الحضرمي اظهر من جهة تضمنها
لفظ المباينة ومقابلتها بالهدنة خصوصا مع ملاحظة حكمة الحكم الذي
هو الحرمة فيحمل الظاهر على الاظهر ثم يكون هو مقيدا لاطلاق المطلقات
الواردة في المقام جوازا ومنعا ومن هنا يصح ان يحمل مكاتبة الصيقل اشتري
السيوف وابيعها من السلطان اجائز لي بيعها فكتب لا باس على صورة عدم
المباينة حيث لم يقيد فيها بقيد المباينة ولا بقيد فعلية الحرب وكذا صحيحة
علي بن جعفر عن اخيه ع حيث انه غير مقيد لشيء من القيدين وكذا رواية وصية
النبي ص لعلي ع المشتملة على اهل الحرب بان يقال ان المراد به من هو حربي ليس
بينه وبين المسلمين صلح لا من هو محارب بالفعل وبهذا البيان يظهر ما في
بعض ما وقع من المعاصر ره في هذا المقام وان كان مختاره هو ما اخترناه حيث
فسر قيام الحرب بوجود المباينة في مقابل الهدنة وذلك لان رواية هند السراج
ليس صريحا بل ليس ظاهرا في مطلق المباينة بل هي ظاهرة في فعلية الحرب
فكيف يقول وصريح الروايتين الا ان يكون مراده ره ما ذكرناه بتقريب
ان صريحهما بعد ضم احديهما الى الاخرى وتقييدهما ح سائر المطلقات
لكنه في غاية البعد من عبارته ره قوله مثل مكاتبة الصيقل بيان
للمطلقات الواردة في الجواز والمنع فالمكاتبة من قبيل ما دل على الجواز
وما بعدها من رواية علي بن جعفر ع من قبيل ما دل على المنع لكن بالمفهوم وكذا
الخبر الثالث اعني ما في وصية النبي ص فانه دل على المنع لكن بالمنطوق والظاهر

انه

انه هو المراد بالبعض الذي يحكى دعوى ظهوره في التقييد بحال الحرب حيث انه ع
عد من جملة العشرة بايع السلاح من اهل الحرب لا بايعه من مطلق الكفار او اعداء
الدين ومعلوم ان وصف اهل الحرب انما يتحقق في حقهم اذا باشروا الحرب فيؤول
الى بيعه في حال الحرب غاية ما هناك ان المراد بالحرب هي المباينة بمعنى شانية الحرب
في مقابل الفعلية وهذا استعمال متعارف فيكتفون في اضافة اهل الحرب بالشانية
ومن هنا يظهر سقوط ما اورده بعض من تاخر على قوله مع امكان دعوى ظهور
بعضها في ذلك حيث قال ان دعوى ظهور الروايات الثلث في المباينة ليس محله الا ان
يتكلف في الاولى منها بان يقال ان المراد سلطان العامة وكان بينه وبين الامام ع
صلح فلهذا كتب ع في الجواب لا باس لكن لا دلالة في اللفظ على ان النظر في نفي الباس
الى هذا الذي ذكر فكيف يدعى الظهور وبقي في الاخيرة ان الظاهر من اهل الحرب
ما يعم الذين لم يشتغلوا بالحرب مع وجود المباينة والذين اشتغلوا انتهى

وعن حواشي الشهيد ره ان بيع السلاح حرام مطلقا في حال الحرب و
الصلح والهدنة اه وحكي اطلاق المنع عن جماعة منهم الشيخان والديلمي و
الحلبي والتذكرة وعن الشرايع كما في المستند وفي الجواهر انه ربما كان في المتن
في وجه استندوا في ذلك الى بعض النصوص كصحيحة علي بن جعفر وخبر حماد بن [illegible]
في وصية النبي ص واورد المعاصر ره على ما حكاه عن الشهيد ره اولا بانه شبه الاجتهاد
في مقابل النص لانه اخذ باطلاق ما اطلق فيه المنع واعرض عن المقيد الذي هو نص
في مقابل المطلق الذي الاخذ بالمطلق ليس اجتهادا لكنه في مقابل المقيد الذي اعرض
عنه شبه الاجتهاد في مقابل النص وثانيا بان اصل الدليل ضعيف لان مجرد بيع السلاح
عليهم لا يستلزم تقويتهم مطلقا حتى في صورة الصلح او في صورة عدم قدرة الكافر على

استعمال السلاح اصلا لعدم معرفته بكيفيته او لعجزه وحكي في الجواهر عن بعضهم الاقتصار
على اعتبار القصد وانه يحكم بحرمة البيع فيما لو قصد اعانتهم دون غيره وجعله الوجه
الاخر في عبارة يع ومستند هذا القول عدم صدق المعاونة في غير صورة القصد
ولو مع قيام الحرب بالفعل وفيه ما مرت الاشارة اليه من ان نصوص المسئلة ظاهرها
شمول الحكم لما اذا لم يقصد البايع المعونة والمساعدة اصلا بل صريح مورد السؤال
في روايتي الحكم وهند هو صورة عدم قصد ذلك فالقول باختصاص حرمة البيع بصورة
قصد المساعدة ضعيف وحكي فيها ايضا قولا باعتبار قيام الحرب بالفعل ولعل
مستنده ان ذلك ظاهر بعض الاخبار وبحمل المطلق على المقيد وقد عرفت في الاستدلال
على ما اخترنا ما يدفع هذا القول ويوهن مستنده وحكي عن بعضهم اعتبار
قيام الحرب وقصد المساعدة جميعا فاذا اجتمع الامران حرم البيع والا فلا حملا للنصوص
على ذلك ولو لانه القدر المتيقن منها فيتمسك بالاصل والعمومات في غيره وفيه
ان ذلك عدول عن ظواهر الاخبار دون مقتضى الجمع بين مطلقها ومقيدها لما
عرفت وذهب صاحب الجواهر ره الى الحرمة مع احد الامرين من القصد وقيام الحرب قال ره
والتحقيق ثبوتها باحدهما اما مع القصد فلتحقق التعاون واما مع قيام الحرب
فلما سمعته من النصوص التي يجب حمل الاطلاق غيرها عليها وربما علل الثاني بالاعانة
وفيه منع صدقها مع عدم القصد خصوصا بعد كون المنهي عنه التعاون الظاهر
في كون الفعل مقصودا للجميع وان كلا منهم صار ظهيرا للاخر في وقوعه الا ان مجرد
الاشتراك في شرائط وقوع الفعل يحقق الاعانة والا لم يمكن الاستقلال بالفعل
من احد ضرورة معلومية عدم كون الشرائط جميعها منه وبذلك ظهر ان الحرمة
في المقام مع عدم القصد انما هي من النصوص فالواجب ح الاقتصار على خصوص المستفاد

منها مع ملاحظة

منها مع ملاحظة صلاحية الخبر باعتبار جمعه لشرائط الحجية وعدمها ولا يجوز
التعدي الى غيره كما وقع من بعضهم نعم لا باس بالتعدية فيما كان مدرك الحرمة فيه اية
التعاون من الفرد الاخر وهو المشتمل على القصد ضرورة اشتراك الجميع في الصدق
بعد فرض ثبوت ما يحققه من القصد على الوجه الذي ذكرناه فلا فرق ح بين السلاح
وغيره فيما يحصل به التعاون ولا بين المشركين وغيرهم ولا بين حال الهدنة وغيرها
كما لا يخفى على من له ادنى نظر وتامل وعلى كل حال فقد ظهر لك انه لا حرمة فيما لا تعاون
فيه ولا هو مندرج في اطلاق النصوص المزبورة كبيع السلاح وغيره عليهم في حال
الهدنة مع عدم القصد في حال الحرب بينهم ولو مع قصد اعانة بعضهم على بعض
كما اومى اليه في الجملة خبر هند السراج انتهى وقد اجاد ره في بيان مؤدى النصوص
وانه لا يجوز التعدي عنها وان حرمة المعاونة تدور مدار القصد ولا تسري الى غير
بيع السلاح من الموارد بل يمكن ان يقال ان عقد المسئلة هنا لبيان مؤدى النصوص
وبيان مقتضى حرمة المعاونة هنا وان كان مطابقا للواقع الا انه خروج عما عقدت
له المسئلة وكيف كان فيبقى في المقام شيء وهو ان قوله خصوصا بعد كون المنهي
عنه التعاون الظاهر في كون الفعل مقصودا للجميع وان كلا منهم صار ظهيرا للاخر
يعطي ان الانسان لو اوجد مقدمات المعصية لغيره مع قصد الغير الذي المقدمة
وعدم علمه بايجاد صاحب المقدمة له لا يكون ايجاده لها محرما لعدم صدق التعاون
عند عدم علم فاعل ذي المقدمة وبطلانه [illegible] على علم واما انطباق لفظ الاية
على ما ادعيناه فهو ان التعاون وان كان من باب التفاعل الموضوع لما بين
الاثنين الا ان تعلق الحرمة بالاثنين انما هو بالنظر الى فعل كل منهما بنفسه من
حيث تسببه لوجود الحرام في الخارج فيعاقب كل منهما على مقتضى علمه لا انه حكم على

على المجموع من حيث هو مجموع بحرمة واحدة فتدبر ثم انه ذكر بعض المعاصرين بعد اختياره
ما ذهب اليه صاحب الجواهر انه قد يظهر من نحو ذلك انه مراد الجميع انتهى وفيه اولا
ان عبارة الكل لا اشعار فيها بتفسير مقصد الاصحاب فكيف بظهورها فيه وقال
في شرح قول المصنف لا فرق في اعداء الدين بين كونهم مسلمين وكفارا لاشتراكهم
في الوصف وهو الاعانة على المحرم المنهى عنها ومنهم قطاع الطريق ونحوهم وانما
يحرم مع قصد المساعدة او في حال الحرب او التهيؤ له اما بدونها ثم ذكر بعض فروع
المسئلة ثم قال وهذا كله فيما يعد سلاحا كالسيف والرمح اما ما يعد جنة
كالبيضة والدرع ولباس الفرس المسمى بالتجفاف بكسر التاء فلا يحرم ثم قال
وعلى تقدير النهى عن البيع لو باع هل يصح ويملك الثمن قولان هذا كلامه وليت
شعرى من اين استظهر كون نظره بصدد بيان مراد الاصحاب فانه كان استظهاره
من ارسال قوله وانما يحرم الخ من دون تقييد بالخلاف او بكونه بناء على ما هو
المختار عنده فما ذكره قبل هذا الحكم من الحاق قطاع الطريق كذلك ومن المعلوم
انه محل خلاف وقد خالف المعاصر المذكور بنفسه فاختار عدم الالحاق وكذلك
الحال فيما ذكره بعده من نفى الحرمة عن غير السلاح فانه فيه خلافا وقد خالف فيه
المعاصر المذكور فقال بالحاق غير السلاح من الات الحرب وان كان استظهاره
من ذكر الحكم الاخير بعنوان ان فيه قولين فيكون ذلك دليلا على ان ما قبله من
الاحكام لا خلاف فيها فكذلك لما عرفت من تحقق الخلاف هناك ايضا وثانيا
ان ما ذكره في ذلك اعم مما ذهب اليه صاحب الجواهر فانه اعتبر قصد المساعدة
او كونه في حال الحرب او كونه في حال التهيؤ له بخلاف صاحب الجواهر فانه
اعتبر القصد المساعدة او كونه او قيام الحرب كما انه اخص مما اخترناه لانا جعلنا

المعيار هي المباينة كما عرفت من بعض الاخبار وهكذا الحكم بحسب الغرض الذى
عقدت له مع قطع النظر عن تحقق المعاونة نعم اذا تحققت تحققت الحرمة ايضا
لكن هذا حال ليس عقد المسئلة لبيانه وان كان في حد ذاته حقا ثم ان صاحب المستند
فصل في المقام بين الكفار وغيرهم من المسلمين المعادين للدين باطلاق عدم
الجواز في القسم الاول وتخصيصه بحال المباينة في القسم الثاني واستند
الحكم الى ما زعم اخذا بكل من اخبار المسئلة في محله من دون عدول بعض
مؤداه الى غيره وذلك انه قال الروايتان يعني صحيحة على بن جعفر ورواية
حماد بن انس في وصية النبى صلى الله عليه وآله مطلقتان واردتان في المشركين واهل الحرب
واختصاص الاولى بالكفار ظاهر وكذا الثانية لانهم المتبادر من اهل الحرب كما
يظهر من المهذب وغيره ويدل عليه اطلاق الفقهاء اهل الحرب على غير الذمى
من الكفار ولذا يقال لبلاد المشركين دار الحرب وعلى هذا فلا تعارض بين
هذين وبين الاوليين من الروايات وهما صحيحة الحضرمي ورواية هند
السراج لبيان الموضوعين واما الثالثة فانه وان كان موضوعها
اعم من وجه من موضوع هذين ولكن لا تعارض بينهما حقيقة اذ المنع
عن البيع في حال الفتنة لا يدل على الجواز في غيرها وعلى هذا فالمنع مطلقا
في الكفار وفي حال المباينة في اعداء الدين من المسلمين اقوى واظهر و
صرح في المهذب بان التفصيل انما هو في ذلك قال بيع السلاح لاهل
الحرب لا يجوز اجماعا واما اعداء الدين فهل يحرم بيع السلاح منهم مطلقا
او في حال الحرب خاصة انتهى هذا كلامه وانت خبير بان انكار دلالة قوله
لا تبعه في فتنة في جواب السؤال بقوله انى رجل ابيع السلاح على جواز البيع

اى غير مقيد بحال المباينة ٥

يعني من الروايات المتقدمة في كلامه وهي رواية السراد المروية مرسلا تارة ومسندا اخرى قال قلت لابي عبد الله انى ابيع السلاح قال فلا تبعه في فتنة منه

في غير حال الفتنة مما لا يليق بمثله لا لان ذلك مدلول التقييد بقوله في فتنة حتى
يمنع بل لان مقتضى السياق ذلك وعلى هذا فيصير مؤداه جواز البيع في حال
انتفاء الفتنة وعدم جوازه في حالها والمفروض ان الموضوع اعم فيتقيد
جواز البيع على الكفار بكونه في غير حال الفتنة فلا يتجه الحكم بالحرمة مطلقا واما
ما ذكره من كلام المهذب فلا حجة فيه في مقابلة ما هو بمرئى ومسمع منا من
كلمات الفقهاء رض قوله ولكن ظاهرها الشمول لما اذا لم يعلم
باستعمال اهل الحرب للبيع في الحرب بل يكفي مظنة ذلك بحسب غلبة ذلك
مع قيام الحرب بحيث يصدق حصول التقوى لهم بالبيع وح فالحكم
مخالف للاصول صير اليه للاخبار المذكورة وعلى هذا فيكون صورة العلم
باستعمال اهل الحرب للبيع في الحرب اظهر الصور المندرجة تحت حكم الاخبار
وافرادها ويكون مقابل هذه الصورة وهو ما لو علم بعدم استعمالهم له في
حرب المسلمين خارجا عن تحت حكم الاخبار والى هذا اشار فقيه عصره
في الكلام الذى ياتى حكايته عن شرح القواعد حيث قيد بقوله وعدم العلم بانه
لا ينتفع به في ذلك الحرب واشار اليه قوله قده في رواية هند من حمل الى عدونا
سلاحا يستعينون به علينا قوله فيقتصر على مورد الدليل وهو السلاح
دون ما لا يصدق عليه كالمجن والدرع والمغفر وساير ما يكن قال في
المصباح كننته اكنه من باب قتل سترته في كنه بالكسر وهو السترة واكننته بالالف
اخفيته وقال ابو زيد الثلاثي والرباعي لغتان في الستر والاخفاء جميعا انتهى
والمراد بما يكن ما يستر الانسان ويحفظه عن الات الحرب ثم ان المسئلة قولين
احدهما ما اختاره المصنف وثانيهما ما يحكيه عن حواشى الشهيد قده من عدم الجواز

قوله وحملها على السيوف السريجية لا يناسبه صدر الرواية
سريج كزبير حداد وينسب اليه السيوف كما وقع التصريح به في كلام جماعة
من اهل اللغة ووجه عدم مناسبة صدر الرواية لحملها على السيوف السريجية
هو انه وقع السؤال عن السروج وادواتها وليس للسيف ادوات زائدة لا يتبعها
في الوجود حتى تذكر في السؤال على وجه الخصوص بخلاف السرج فان لها ادوات
زائدة غير تابعة في الوجود مع كون الراوى سراجا يسئل عن محل ابتلائه هذا
مضافا الى ان السرج يجمع على سروج كما صرح به في المصباح والسريجى لا يجمع على
سروج وانما يجمع على سريجيات كما في المجمع قوله لان مدلولها
بمقتضى ان التفصيل قاطع للشركة الجواز فيما يكن والتحريم في غيره
مع كون الفئتين من اهل الباطل لفظة مع ومدخولها قيد فيما قبله متمم
له وحاصله ان التفصيل بين ما يكن وغيره انما هو مع كون الفئتين
من اهل الباطل يعني انه انما هو في هذه الصورة قوله
ثم ان مقتضى الاقتصار على مورد النص عدم التعدى الى غير اعداء الدين
كقطاع الطريق الا ان المستفاد من رواية تحف العقول اناطة الحكم
بتقوى الباطل ووهن الحق فلعله يشمل ذلك وفيه تامل لعل وجه التامل
هو كون المراد بباب يوهن به الحق في الخبر هو ما كان يوهن به الحق
بوصف العنوان بمعنى انه يوهن الدين والشريعة وقطع الطريق
لا يوهن الحق من حيث هو حق لان ذلك اتلاف لمال المسلم ولا يزاحم
شيئا من امور دينه وقد حكى عن بعضهم التمسك بالنهى عن التعاون
على الاثم وعن بيعه في فتنة وعن اعانة الظالمين وبرواية محمد بن قيس وكلا

يخفى عليك انه مع صدق الاعانة لا ريب في الحرمة لذلك العنوان لكون ذلك خارج
عن جهة البحث في هذا المقام والنهي عن بيعه في فتنة لا يظهر شموله للبيع على
قطاع الطريق بل الظاهر من الفتنة هو حرب اعداء الدين ولا اقل من الشك
في شموله فلا يصح الاستدلال به على المطلوب في رواية محمد بن قيس عن المقام
فتوكل ثم النهي في هذه الاخبار لا يدل على الفساد فلا مستند له سوى
ظاهر تحف العقول الوارد في بيان المكاسب الصحيحة والفاسدة قال ره
وعلى تقدير النهي عن البيع لو باع هل يصح ويملك الثمن ام يبطل قولان اظهرهما
الثاني لرجوع النهي الى نفس المعوض انتهى وحكى القول بالثاني عن الشهيد ره
والمحقق الثاني ره وهو الذي حكم به المحقق الاردبيلي ره في شرح الارشاد
واستند في ذلك الى ان الظاهر ان الغرض من النهي هنا عدم التملك وعدم صلاحية
المنع لكونه مبيعا لا مجرد الاثم فكان المبيع لا يصلح مبيعا لهم كما في بيع الغرر
انتهى فمقتضى ما في ذلك كون الفساد لرجوع النهي الى شيء من اركان العقد وهو
المبيع وقيل ان سبب الفساد هنا هو رجوع النهي الى نفس المعاملة وقيل ان
سببه هنا هو رجوع النهي الى احد المتعاقدين الذي هو من اركان العقد
قال المحقق الثاني ره في شرح قول العلامة ره واجارة السفن والمساكن الخ
ومتى باع في شيء من هذه المواضع التي يحرم فيها البيع او فعل شيئا من انواع
الاكتساب بهذه الاشياء المحرمة حيث يحرم كان باطلا نظرا الى ان النهي راجع
اما الى احد العوضين او الى احد المتعاقدين وقيل ان النهي للارشاد وقيل ان سببه
هو فهم المانعية من النهي هنا عرفا بمعنى ان المفهوم منه عرفا بمعنى ان المفهوم
منه عرفا هو فساد البيع بالكيفية المذكورة وان شئت قلت ان المفهوم منه

هو ان بيع السلاح على اعداء الدين مانع من صحته وكلام المحقق الاردبيلي ره محتمل
لما ذكره في ذلك كما هو محتمل لهذا الوجه الاخير وحكي عن التنقيح اختيار القول الاول و
المستند في ذلك عمومات البيع وكون النهي راجعا الى وصف خارج هو تقوى
اهل الكفر كالنهي عن البيع في وقت النداء الراجع الى تفويت الجمعة وهذا هو
الاقوى كما لا يخفى على من تدبر لتوجه المنع الى ما ذكر كله والى هذا اشار المصنف ره
بان النهي في هذه الاخبار يعني اخبار المنع عن بيع السلاح لا يدل على الفساد
ولكنه استند في الفساد في ذيل الكلام الى خبر تحف العقول بدعوى انه مسوق
لبيان المكاسب الصحيحة والفاسدة واورد عليه بعض من تاخر بالمنع من وروده
لبيان المكاسب الصحيحة والفاسدة واورد عليه بعض من تاخر وانما سيق وروده
في بيان المحرم والجائز ولا ملازمة بين الحرمة والفساد كما لا ملازمة بين الجواز
والصحة هذا وينبغي تتميم القول في المسئلة بالاشارة الى فوائد الاولى ان
فقيه عصره ره في شرح القواعد بعد ان جعل محل النزاع في المسئلة اعم من المسلم
والكافر فصل في صحة المعاملة بين ما لو وقعت تلك المعاملة بين المستحلين لها
وبين غيره فحكم في الاول بالصحة مع الحرمة دون غيره قال ره وبيع اولياء الدين
السلاح لاعداء الدين من اسلام او مذهب اصلا او فرع بقصد المساعدة او لا مع قيام
الحرب بين الظالمين والمظلومين والمحقين والمبطلين وان كانوا مسلمين وعلم
العلم بانه لا ينتفع به في ذلك الحرب والا فتوى هنا حرمة المعاملة حيث يكون احد
الطرفين مسلما واما معاملة الكفار المستحلين بينهم فلا يبعد صحتها وان حرمت
النهي والوجه فيه ما دل على امضاء ما يأتون به بمقتضى اديانهم ومذاهبهم في حقهم وغير
اثر ذلك فيما لو باع السلاح لاعداء الدين بحضر احد من المسلمين وقبض الثمن واقبضه ذلك

المسلم فان قلنا بالصحة جاز لذلك المسلم قبض ثمنه والا فلا الثانية انه قال ره
ولو باعهم ليستعينوا به على قتال الكفار لم يحرم كما دلت عليه الرواية انتهى ومراده
بالرواية رواية هند السراج حيث قال فيها احمل اليهم وبعهم فان الله يدفع بهم عدونا
وعدوكم الخ لكن يبقى هنا شيء وهو انه اورد عليه بعض من تاخر من موافقينا في اصل
المسئلة بانا جعلنا المعيار في الحرمة حال المباينة ومنهم من جعل حال قيام الحرب
بالفعل وهو ره قد جعل المعيار حال الحرب او التهيؤ وقصد المساعدة والرواية
لا تدل على استثناء البيع على اعداء الدين في حال مباينتهم لنا او تهيؤهم ليستعينوا
به على قتال الكفار وانما تدل على جوازه في حال عدم مباينتهم لنا وعدم تهيؤهم
مع ان الغرض بعيد على تقدير المباينة والتهيؤ لان من يشتري السلاح يستعين
به في دفع عدوه مطلقا ولا يشتريه للاستعانة به على دفع عدو خاص او نوع
خاص من الاعداء ويمكن تصوير الغرض فيما لو كان من عادتهم ان يحاربوا الطائفة
بنوع من السلاح كما لو كان من عادتهم محاربة المسلمين بالسيف ومحاربة غيرهم
بالخنجر اما ابتداء او لكون ذلك من عادة الطائفة المقابلة فيسلكون مع كل من
الطائفتين مسلكه وحينئذ واما الدليل على الجواز فهو ان اخبار النهي لا تشمل المفروض
فيبقى على اصالة الجواز ولا حاجة الى تصحيح الرواية به لكن هذا يصحح اصل المسئلة
ولا يرفع الاشكال عن كلامه ره اقول لا وجه لشيء من الايرادين اما الاول
فلانه لا يشترط في المقيد ان يكون متصلا فيحمل الرواية الخاصة لا اشارة فيها
الى التقييد بما ذكر لكن لا يلزم من ذلك انتفاء المقيدات الاخر وعدم صلاحيتها
للتقييد واما الثاني فلان ما ذكره في ذلك يتم على مذهبه من كون مناط الحرمة هو
حال الحرب او التهيؤ له او قصد المساعدة فاذا كانت طائفة من الكفار متهيئة لقتال

طائفة اخرى او مشغولة بقتالها ولو باعهم ليستعينوا به على قتال خصمائهم جاز
البيع الثالثة ان فقيه عصره ره قال في شرح القواعد لو حصلت معاملة لم تتعلق
بها النهي لجهل او تقية فالظاهر فسادها ولو انعكس الامر بان زعم العداوة
او الحرب وليس الامر كذلك فالظاهر الصحة وان عصى في ذلك انتهى وقال بعض
من تاخر بصحة المعاملة في القسمين وهذا هو الصحيح على مذاقنا حيث قلنا
بان النهي انما هو لامر خارج وهو تقوى الكفر كالبيع وقت النداء الموجب
لتفويت الجمعة بل هنا اولى لارتفاع النهي في القسم الاول وكذا في الثاني بالنظر
الى الواقع غاية ما في الباب انه تخيل وجود النهي فيكون اقدامه على المعاملة
من باب التجري هذا ولكن ما ذكره ره يتم على مذاقه على ما يحكى عنه من كون النواهي
في امثال المقام للارشاد لانها على هذا التقدير تصير كاشفة عن مفسدة في متعلق
النهي وهي كونه فاسدا وعلى هذا فلا يتفاوت في وجود الفساد في متعلق النهي
بين ان يعلم به المباشر للمعاملة وبين ان لا يعلم لكن يبقى الكلام في ان الالتزام
بالتحريم في الفرض الثاني لا وجه له اذا لم يكن النهي الا للارشاد ويمكن ان يقال ان
التحريم انما هو للتشريع حتى اتى بما هو غير ممضى من جانب الشارع وذكر بعض من
تاخر انه بناء على كون سبب الفساد هو حرمة ذات المعاملة كما هو مسلك بعضهم يترتب
عليه الفساد في صورة الجهل بالحرمة كما لو قلنا في النهي الارشادي لان مبغوضية
الذات المقتضية للفساد لا تزول بالجهل اقول هذا الكلام صحيح على تقدير تسليم
الاصل لكن هو محل تامل لان مبغوضية الذات انما تدل على مبغوضية ايجادها
ولا تدل على مبغوضية ترتب الاثر عليها نعم النهي عن ترتيب الاثر على المعاملة وكلما
يؤول الى هذا المعنى يقتضي فساد المعاملة ولا فرق فيه بين العلم والجهل وتمام

الكلام في الاصول وبما اشرنا اليه كفاية الرابعة انه ذكر فقيه عصره في شرح القواعد
ان المعاملة على بيع السلاح ونحوه مما يحرم بالذات او بالعصو وملاحظة العنوان
لو وقعت على وجه التوكيل فلا يخلو اما ان يقصد الموكل التوكيل بذلك العنوان
كما لو وكله في بيع السلاح على اعداء الدين بقصد اعانتهم او وكله في بيع العنب ليعمل
خمرا وامثال ذلك او يقصد الموكل التوكيل في مطلق المعاملة ويقع قصد ذلك منه
من الوكيل كما لو وكله في بيع السلاح من دون التفات الى من يباع عليه من اصناف
الناس ففي الاول يحكم بفساد المعاملة لانها مما قصده المالك الذي هو ولي
الامر بعنوان انه مفسد لها بخلاف الثاني فانه لم يقصد المالك بعنوان مفسد
وانما قصد الوكيل اعانتهم فباعه عليهم بقصدها النوع الثالث مما
يحرم الاكتساب به ما لا منفعة فيه محللة معتدا بها عند العقلاء
قوله وسائر الحشرات قال في المصباح الحشرة الدابة الصغيرة من
دواب الارض والجمع حشرات مثل قصبة وقصبات انتهى قوله
مثل الحيات والعقارب والفار والخنافس والجعلان والحداء والرخمة
والنسر وبغاث الطير الفار جمع فارة كتمر وتمرة ويهمز ولا يهمز يقع على الذكر و
الانثى والفار نوعان جرذان وفيران وكلاهما له حاسة السمع والبصر والجعلان
بكسر اوله جمع جعل كصرد دويبة كالخنفساء اكبر منها شديدة السواد وفي بطنه لون حمرة
والناس يسمونه ابا جعران لانه يجمع الجعر اليابس ويدخره في بيته ويسمى الزعقوق
بعض البهائم فزوجها فيهرب للذكر قرنان يوجد كثيرا في مراح البقر والجواميس
ومواضع الروث يتولد غالبا من ارواث البقر ومن شانه جمع النجاسة وادخارها
لا يكاد ان يرى الا اذا طار وله ستة ارجل ويمشي القهقرى الى خلف وهو مع ذلك

مهتد الى بيته ومن عادته يحرس النيام فمن قام منصرفا الى حاجته تبعه وذلك
من شهوته للغائط لانه قوته والحداة كعنبة وهو طائر خبيث ويجمع بحذف الهاء
كعنب والرخمة كقصبة طائر يأكل العذرة وهو من الخبائث وليس من الصيد قال
في المصباح ولهذا لا يجب الفدية على المحرم بقتله لانه لا يؤكل والجمع رخم كقصب
سمي بذلك لضعفه عن الاصطياد وفي الصحاح الرخم طائر ابقع يشبه النسر في الخلقة
والنسر طائر معروف وبغاث الطير كما عن الفراء شرارها وما لا يصيد منها
ذكر ذلك كله في مجمع البحرين وفي شرح القاموس ان البغاث بالمعنى الذي
ذكر جمع مفرده بغاثة كنعام ونعامة قوله وظاهره اتفاقنا عليه
لانه اخذ الخمسة وما عطف عليها مما هو كالمفسر لها دليلا ومقتضى
الاستناد اليه كونه من قبيل المسلمات ويؤكد الظهور المذكور قوله وكذا عند
الشافعي فان ذكره موافقا وهو رئيس مذهب الشافعية مشعر بان ما ذكره
قبل ذلك اجماع من مذهبنا لان المناسب مقابلة مذهب الطائفة
قوله وبالجملة فكون الحيوان من المسوخ او السباع او الحشرات
لا دليل على كونه كالنجاسة مانعا فالمتعين فيما اشتمل منها على منفعة مقصودة
للعقلاء جواز البيع محصل الكلام في هذا المقام ان اصل العنوان الذي هو
عدم جواز ما لا ينتفع به منفعة محللة مما لا خلاف فيه ولا اشكال بل عليه
الاجماع بقسميه ويدل عليه ايضا ان بذل المال في مقابل ذلك سفه واخذه
اكل له بالباطل الا ان جملة من الامثلة خارجة موضوعا فينتفي عنها حكمه
والمعيار الجامع لها عند المصنف هو ماله نفع فيجوز بيعه عند المصنف بحسب القاعدة
حتى انه قال انه لو فرض الشك في مالية ذلك الشيء المستلزم للشك في صدق

البيع تمسك في صحة الاكتساب به بعمومات التجارة ولكنه بعد ذلك استظهر عدم العبرة
بالمنفعة النادرة المحللة من الاخبار وحكم في مورد الشك في ندرة المنفعة بالصحة
استنادا الى عموم ما دل على حل التجارة ومن ثم قال بجواز بيع دود القز والنحل
والعلق فانها مما يحصل منها فائدة مقصودة لا مجال لانكارها خصوصا الاولين
ومنفعة الثالث وان لم تكن بمثابة الاولين في الشيوع الا ان حاله حال العقاقير
التي من شانها النفع وانما ينتفع بها من يحتاج اليها ولا يضر كونه مبذولا
في بعض الامكنة لا يقابل بمال فان ذلك من جهة كثرة الوجود هناك كالماء على
الشاطئ والتراب في الصحراء والقصب في الآجام مع انها تقابل بالمال في البلاد كما هو
خلافا للعلامة في الاول والاخير حيث قال في الفصل الرابع من بيع التذكرة اما
العلق ففي بيعه لامتصاص الدم اشكال واظهر وجهي الشافعي واحمد الجواز وكذا
دود القز تترك في الشص فيصاد بها السمك والاقرب عندي المنع انتهى
ولعله اراد بدود القز ما مات منها او ما صار حاله الى عدم الانتفاع به وهو
الذي يثقب الجوزة بعد اكمالها ويخرج حيا شبه الزنبور فيصير له جناحات
بقرينة المنفعة التي ذكرها لها والا فمنفعة دود القز المتعارفة مما لا يخفى على
احد فحظ محلها ولعل ذلك وجه الجمع بين حكمه بالمنع وبين ما سيأتي منه من حكمه
بجواز بيع دود القز وفي مفتاح الكرامة بعد ذكر جواز بيع دود القز نحو عبارة
الشهيدة انه يثبت فيه حياة الحيوان الناتي ولكن يعتبر في الثلاثة المذكورة المشاهدة
وامكان التسليم وقد اجاد العلامة في عد حيث قيد جواز بيع النحل بما اذا قال
في جامع المقاصد المراد بالمشاهدة له من حيث الجملة بحيث يعلم قلته من كثرته و
يرتفع الجهالة عن قدره وان لم يشاهد كل واحد واحد فلو ستر بعضه ببعض فلم ير

ذلك البعض لكن شاهد الجملة كفى في صحة البيع ولو بيعت في كورتها صح مع المشاهدة
ويدخل ما فيها من العسل تبعا كاللبن في الضرع اذا بيعت المشاهدة وكاساس الحائط
مع بيعه كذا ذكره المصنف في المنتهى ولا بد من امكان التسليم كغيره من المبيعات انتهى
وكذا يجوز بيع الفيل لانه ينتفع به بالحمل كما ينتفع بعظمه المسمى بالعاج وهو
انتفاع مرخص فيه من جانب الشارع كما يدل عليه خبر عبد الحميد بن سعد سألت
ابا ابراهيم ع عن عظام الفيل يحل بيعه وشراؤه للذي يجعل منه الامشاط فقال
لا باس قد كان لابي منه مشط او امشاط وفي خبر آخر رايت ابا الحسن ع يتمشط
بمشط عاج واشتريته له وفي ثالث عن العاج قال لا باس به وان لي منه لمشطا
مضافا الى ما عن ف من الاجماع على جواز التمشط به وجواز استعماله ومثله
في الجواز المسوخ تقول مطلقا الا الكلب والخنزير لعدم كون المسوخية مانعة منه
بناء على الاصح من عدم نجاسته ما عدا الكلب والخنزير منه فاذا تحقق الانتفاع
بشيء من اجزائه على الوجه المذكور صح البيع خصوصا اذا قلنا بقبوله التذكية فان
الانتفاع به حيا ومذكى حاصل واما ما ذكره الشيخ ره في ط من الاجماع على عدم
جواز بيع المسوخ فهو مبني على مذهبه من نجاسة المسوخ قال في ط وان كان
نجس العين مثل الكلب والخنزير والفارة والخمر والدم وما تولد منهم وجميع المسوخ
وما تولد من ذلك او من احدهما فلا يجوز بيعه ولا اجارته ولا الانتفاع
به ولا اقتناؤه بحال اجماعا الا الكلب فان فيه خلافا ثم فصل المقال في
تقسيم الكلب وحكم بما لا يهمنا ذكره ولكن قد عرفت انا لا نقول بنجاسة المسوخ
فيجوز بيعها اذا اشتمل على فائدة غير نادرة خصوصا ما كان فيه خصوصا فيما قام الاجماع
عليه استعمال الجلود بعضها ومما ذكرنا يظهر جواز بيع السمك ميتة في الماء اذا كان

دهن او اشتمل على فائدة اخرى متعارفة ففوائد الاولى انه لا يجوز بيع دود القز
لكن يجوز بيع بذره وحكى جواز بيعه في مفتاح الكرامة عن س وجامع المقاصد
ثم قال وعليه السيرة في الاعصار والامصار لكنه يباع جزافا ولا كلام على مراعاة
الوزن فيجب اعتباره كما حررناه في محله اقول لا يباع في زماننا الا بالكيل
او الوزن ولا يجوز بيعه جزافا لان مجرد المشاهدة غير كاف في دفع الجهالة
عنه من جهة كونه خطيرا لا يتسامح فيه فيلزم الغرر الموجب للبطلان الثانية
ان عدم بذل المال في مقابل شيء قد يكون لضعته وخسته او قلته وهو مناط
البحث في هذه المسألة وقد يكون لعموم وجوده كالماء في شاطئ النهر والتراب
في الصحراء وصرح العلامة ره بجواز بيع هذا النوع قال في التذكرة ولكن
كذا يجوز بيع عام الوجود كالماء والتراب والحجارة انتهى وقال في الفصل الرابع
من كتاب البيع يصح بيع الماء المملوك لانه طاهر ينتفع به لكن يكره وهل
يجوز بيعه على طرف النهر او بيع التراب والحجارة حيث يعم وجودها للشافعي
وجهان الجواز وبه نقول لظهور منفعته والمنع لانه سفه وكذا يجوز
بيع كل ما يعم وجوده وهو مملوك ينتفع به انتهى وما ذكره من جواز بيع
الماء على شاطئ النهر صحيح لو لم يؤد الى السفه كما لو لم يكن هو بنفسه قادرا
على الاغتراف او كان اطراف النهر مما لا يمكن الورود والصدور منها او مما
لا يمكن شرب مائها لفساده بالامتزاج بالطين والقاذورات او كان لا
يمكنه الوصول الى اعباب الماء لعجزه عن ذلك وبالجملة البيع صحيح ما لم
يلزم السفه والباطل فانه ح باطل واما ما ذكره من كراهة بيع الماء فلم نقف
له على دليل واعلم ان بيع الماء بحسب القسمة الاولية على قسمين احدهما

ان يباع بتبعية الارض كما لو بيع مجرى العيون وفي الحقيقة لا يقع البيع هنا
على الماء بل على المجرى والماء من نتائج الارض المملوكة وثمراتها ثانيهما
ان يباع نفس الماء وهذا على اقسام احدها ان يباع الماء الجاري لسقي الزرع
ونحوه وهذا من المتعارف في بلاد العجم وغيرها حيث يبيعون المياه الجارية
من العيون ولا اشكال في جوازه ولكن لا بد من تقديره بما تعارف بينهم من
روافع الجهالة كالزمان مثل الساعة ونحوها او ما تعارف بينهم من انهم
يثقبون كاسا ويضعونها على الماء فاذا انغمس جعل مقدار بقائها مشخصا
للحصة وهكذا وثانيها ان يباع الماء المجتمع في غدير مشاهد العرض والعمق
والطول وهذا ايضا من المتعارف في جملة من البلاد فانهم يصنعون
للعيون كضيعة غدير الجيش يمتلئ في الليل والنهار من ذلك الماء مرة فيباع
ذلك الماء المحدود بكونه ملأ ذلك الغدير وهذا ايضا لا اشكال فيه ثالثها
ان يباع الماء الجاري من العيون ونحوها ليملأ به الحياض ونحوها مما تعارف
في كثير من بلاد العجم لاحراز الماء وجمعه فيه ليشرب ويستعمل مدة فيشتري المشتري
ليملأها به وهذا ايضا لا بد من تقديره اما بالزمان او بمشاهدة الحوض ومساحته
ان كانت متعارفة لئلا يصير تقديرا بالكيل كغير المتعارف رابعها ان يباع
الماء بالقرب والكوز ونحوها كما هو متعارف في المشهد الشريف اما
الكوز فالظاهر انه لا اشكال في بيع الماء بها اذا كانت تصنع على مقدار خاص
يعد كيلا متعارفا والا ففيه اشكال لانه يعتبر في بيع المكيل ان يكال بمكيال
معروف مضبوط تتساوى افراده والماء من قبيل المكيل واما القرب فاختلافها
واضح ولهذا تراهم يفرقون بينها بحسب القيمة في مقام البيع فلا يصح ان يكون

القرب من قبيل المكيال كما لا يصح ان يصير السقاء من قبيل المكيال اللبن المخيض الذي تجلبه
نساء اهل البوادي الى البلاد في عراق العرب فتبيعه وهو في السقاء من دون كيل ولا وزن
مع انه من قبيل المكيل وهذا النوع من بيع الماء قد استشكل فيه بعض من تأخر خصوصا
فيما تعارف من المعاملة حتى يأخذ حمارا مثلا بمبلغ على ان يؤدي كل يوم حمله مثلا يؤديها
على التدريج لعدم تحقق المعاطاة ح وذلك لانه لا يشترط في الاباحة تقدير كل من المكيل
والموزون بما هو المتعارف في تقديره وانما الاشكال على تقدير كونها بيعا فيشترط
الكيل او الوزن في المبيع اذا كان شيء منهما متعارفا فيه ولعلنا نستكشف بذلك و
امثاله من كونها اباحة والا لم يكن العلماء الاعلام والاخيار يقدمون على شرائه بذلك
الوجه وعندي ان نقل الماء في القرب ليس باعتبار جعلها مكاييل يكال بها بل
باعتبار كون الماء يحتاج الى الظرف ومناط البيع عندهم هو المشاهدة ولذلك
لا يكتفي المشتري بمجرد اخبار البايع انها قربة او قربتان الا ان يرى القربة فيبذل
بمقتضى نظره ثمنا في مقابل الماء الذي تشتمل عليه ومثله بيع الحطب بحمله فانه ليس ح
من باب المشاهدة وقد رايت بعد تحرير المقام عبارة مفتاح الكرامة فاحببت
ذكرها قال ره وتنقيح البحث في الماء انه اذا كان يجري من نهر جاز بيعه على الدوام
وكذا ماء العين التي تنبع على الدوام ولا فرق فيه ح بين كونه منفردا او تابعا للارض و
اما اذا لم ينبع على الدوام فالاشهر كما في الكفاية منعه لكونه مجهولا وكونه يزيد شيئا
فشيئا فيختلط المبيع بغيره واما اذا كان راكدا ففي حواشي الشهيد ره انه يباع
جزافا لانهم اجمعوا على انه لا يثبت فيه الربا لانه غير مكيل ولا موزون والعلم بما ظهر منه
وتسليمه كاف في العلم والتسليم لكنهم قالوا لا يباع سلفا الا وزنا ثم قال ره واما
التراب فان كان ارضيا فان جرت العادة بوزنه كما هو الظاهر فلا بد من الوزن وكذا

الحال في المدر وتراب الرؤوس فان اختلفت احوال البلدان فلكل بلد حكمه كما هو المشهود
وما سوى ذلك من التراب يكفي فيه المشاهدة وكذا الحال في الحطب فقد جرت بيعها وزنا
في بعض البلدان لان الوزن غير شرط في صحته هذا كلامه ره الثالثة ان لبن
الذكر والخنثى لو اتفق لم يجز بيعه لانه مما لا ينتفع به كسائر فضلاته فيندرج
في العنوان الذي وقع الاجماع على جواز التكسب به وقد نص على الحكم بعدم الجواز
بعض المعاصرين ايده الله تعالى ويمكن الاستدلال عليه ايضا فالى ما اشرنا اليه من اندراجه
في العنوان المجمع عليه بما دل على تحريم الخبائث لان ذلك مما تستكرهه النفس كسائر
فضلاته من عرقه وغيره واما لبن الانثى ففي ط جواز بيعه قال ره بيع لبن
الآدميات جائز وكذلك بيع لبن الاتن جائز لان لحمه حلال انتهى وفي الفصل
الرابع من بيع التذكرة يجوز بيع لبن الادميات عندنا وبه قال الشافعي لانه طاهر
ينتفع به كلبن الشاة ويجوز اخذ العوض عليه في اجارة الظئر انتهى وفي القواعد
وفي جواز بيع لبن الادميات نظر اقربه الجواز انتهى وفي جامع المقاصد ما قربه
اقرب لانه عين طاهرة ينتفع بها نفعا محللا مقصودا انتهى وحكى الجواز عن ف
والايضاح والدروس وغيرها واستندوا في ذلك الى العمومات بعد طهارته وانتفاع
به نفعا مقصودا للعقلاء كما هو واضح وتكرر في فصل انواع المكاسب من التذكرة ما
لفظه والاقرب المنع من بيع لبن الادميات انتهى وعن التحرير انه تردد في بيعه ولا وجه
لذلك الا انه من فضلات الانسان كالعرق والبصاق ونحوه وضعف هذا
الوجه ظاهر والتحقيق انه لا اشكال في جواز البيع في الجملة لكن ان بيع محلوبا
لزم تقديره بالكيل او الوزن لكونه من جنس ما يكال او يوزن لان ذلك هو المعتاد
في الالبان كلها ولم يثبت فيه بخصوصه معتاد على خلاف سائر الاصناف واما اذا كان

فى التذكرة فالمعاملة عليه تقع على وجهين احدهما ان يوقع عليه عقد البيع ولا اشكال فى فساده
لجهالته كما لا اشكال فى فساد البيع لو باع قبل الحلب شيئا من البان ساير الحيوانات التى يجوز
بيع البانها وثانيهما ان تستاجر صاحبة اللبن للارضاع وهذا لا اشكال فى جوازه
قال بعضهم تاخر يستكشف بهذا عن ان اللبن من قبيل المنافع دون الاعيان وهذا
صحح الاستيجار لاستيفائه ومن هنا ينطبق صحة استيجار اليهودية للارضاع
على القاعدة نظرا الى ان الاستيجار انما هو للعمل واللبن تابع من قبيل المنافع قلت
الذى يسهل الخطب هو ثبوت الاستيجار للارضاع فى الشرع بالنصوص ولا خلاف
فيه فى الجملة وان لم ينطبق على القاعدة واما الكلام فى بيع اللبن وهو الذى اختلف فيه
كلام العلامة بل الكلام فيه مختص بما اذا كان محلوبا لانه قال فى ذيل العبارة المحكية
الدالة على حكمه بالجواز ما لفظه وقال ابو حنيفة ومالك لا يجوز وعن احمد روايتان
كالمذهبين وهو وجه للشافعية لانه مايع خارج من ادمى فاشبه العرق و
لانه من ادمى فاشبه ساير اجزائه والفرق عدم نفع العرق ولهذا لا يباع عرق الشاة
ويباع لبنها وساير اجزاء الادمى يجوز بيعها كالعبد والامة وانما حرم فى الحر
لانتفاء المالك وحرم بيع المقطوع من العبد لعدم المنفعة انتهى الرابعة انه قال فى
التذكرة فى ذيل مسئلة بيع ما لا ينتفع به ولو باعه دارا لا طريق لها مع علم المشترى
جاز ومع جهله يتخير انتهى وفى القواعد ولو باعه دارا لا طريق اليها ولا مجاز لها
مع علم المشترى والا تخير انتهى قال فى جامع المقاصد قيل لا دخل لهذه المسئلة هنا
قلنا بل علاقتها توهم كون هذه الدار مما لا ينتفع به فاراد دفع هذا الوهم لانها
فى حد ذاتها ينتفع بها وان تعذر او تعسر النفع باعتبار امر عارضى وهو
فقد المسلك مع امكان تحصيله من الجيران بنحو عارية واستيجار واراد المصنف

بقوله

بقوله جاز اللزوم بقرينة قوله والا تخير انتهى وقال بعض المعاصرين بعد حصر مراده بحكاية
بعنوانهم فى هذا المقام فيما كان لا ينتفع به لخسته انه لا يندرج فيه ما لا ينتفع به لعارض
كالدار والحمام والبستان ونحوها اذا لم يكن للمشترى طريق يوصله اليه فلا باس بالمعاوضة
عليه مطلقا خصوصا مع توقع حصوله ولو بالاذن من الجار ونحوه والقول بعدم
جوازه مع الياس منه لانها من المعاملة السفهية محل نظر لامكان وقفها او هبته
للجار او نحو ذلك من الفوائد التى لا تتوقف على الطريق كما هو واضح ثم لو فرض تعذر
الانتفاع به بجميع الفوائد المعتبرة عادة كان منعا على الظاهر ولعله المراد فلاحظ
وتامل انتهى وسبقه الى ذلك صاحب الجواهر وهو وجيه قوله
ولو فرض الشك فى صدق المال على مثل هذه الاشياء المستلزم للشك
فى صدق البيع امكن الحكم بصحة المعاوضة عليها لعمومات التجارة والصلح
والعقود والهبة المعوضة وغيرها تحقيق فى مدرك المسئلة ويحتمل ان يكون
تعريضا لصاحب الجواهر وجماعة حيث تمسكوا بقوله تعالى احل الله البيع
تعريف البيع من كونه عبارة عن مبادلة مال بمال ومراده بالمعاوضة التى حكم
بامكان صحتها هى المعاوضة على غير وجه البيع من ساير وجوه المعاوضات
والاستدلال لعمومات التجارة انما هو لايقاعها فى ضمن غير البيع من انواعها
والا فمع عدم تحقق النوع الذى هو البيع فيما نحن فيه من جهة عدم صحته
بسبب انتفاء شرط من شروطه لا يتاتى من الدليل الوارد فى صحة الجنس الذى هو
التجارة تصحيح ذلك النوع الفاسد بانتفاء شرطه وهو واضح قوله
بناء على ان للشحوم منفعة نادرة محللة على اليهود لان ظاهر تحريمها عليهم
تحريم اكلها او ساير منافعها المتعارفة قد تقدم منه فى المسئلة الاولى

فى هذا المقام وامثاله ووجه استلزام الشك فى صدق المال الشك فى صدق البيع هو ما سيجىء ان شاء الله فى
صح

من الكتاب ان الظاهر ان الشحوم كانت محرمة الانتفاع على اليهود بجميع الانتفاعات
وكتحريم شحوم غيرها ككون اللحم علينا فاعتنا من استظهار تحريم اكل الشحوم او تحريم ساير منافعها
المتعارفة عليهم مناف لما اسلف هناك الا ان يوجه بان التعليل بقوله لان ظاهر تحريمها
تعليل للمبنى عليه فان قوله بناء على ان الشحوم منفعة نادرة معناه انه على تقدير ان يكون
للشحوم منفعة وقوله لان ظاهر تحريمها عليهم تحريم اكلها او ساير منافعها تعليل
لتصحيح ذلك التقدير لا تعليل لما هو الواقع عنده فكانه قال على تقدير الالتزام بان
للشحوم منفعة نادرة نظرا الى ان ظاهر تحريمها عليهم تحريم اكلها او ساير منافعها
والظاهر ان هذا هو المراد قوله الا ان يقال المنع فيها تعبد للنجاسة لا من
حيث عدم المنفعة المتعارفة فتامل الظاهر ان الامر بالتامل للاشارة الى منع نجاسة
الشحوم فى دينهم بل ليس فيه حكم النجاسة بالنسبة الى غيرها ايضا فهى محكوم عليها عندهم
بالحرمة لا غير وقوله تعالى ومن البقر والغنم حرمنا عليهم شحومهما انما نطق بتحريم الشحوم
دون نجاستها قوله اذ لا يراد منه مجرد المنفعة والا لعم الاشياء كلها
يعنى انه لا يراد من قوله ع ولكل شىء يكون لهم فيه الصلاح من جهة ما ان كل شىء فيه
مجرد ما يسمى منفعة منها حلال بيعه بل المراد اثبات الحكم لصاحب المنفعة المتعارفة
والا فلو كان الحكم بحل البيع يدور مدار مطلق المنفعة ولو لم تكن متعارفة لعم الحكم
بحل البيع جميع الاشياء اذ لا شىء الا وهو متصف بثبوت منفعة ما له قوله
فالواجب الرجوع فى مقام الشك الى ادلة التجارة ونحوها مما ذكرنا فيحكم
بصحة المعاوضة على المشكوك فيه من جهة ثبوت المالية له وعدمه لكن
بشرط ايقاع المعاوضة على غير وجه البيع من وجوه المعاوضات كما عرفت
البيان قوله ومنه يظهر ان الاقوى جواز بيع السباع بناء على

وقوع

وقوع التذكية عليها للانتفاع البين بجلودها وقد نص فى الرواية على
بعضها قال فى كتاب الصيد والذباحة من الجواهر السباع من كونها وحشى وطيور
وهى ما يفترس من الحيوان او ما يتغذى باللحم كالاسد والنمر والفهد والثعلب
ونحوها فى وقوع الذكاة عليها تردد بل وخلاف وان لم نعرف حكايته
لكن فى كشف اللثام المشهور الوقوع وعدمه قول المفيد وسلار وابن حمزة ذكروه
فى الجنايات وكذا الشيخ فى ف وعلى كل حال فالوقوع هنا اشبه وفاقا للمشهور
بل فى غاية المراد لا نعلم مخالفا بل عن بعض دعوى الاتفاق عليه بل عن السرائر
الاجماع عليه لموثقى سماعة المعتضدين بما عرفت ففى احدهما سئلته عن جلود
السباع ينتفع بها قال اذا رميت وسميت فانتفع بجلده وفى الاخر سئلته
عن لحوم السباع وجلودها فقال اما لحوم السباع والسباع من الطير فانا
نكرهه واما الجلود فاركبوا عليها ولا تلبسوا شيئا منها تصلون فيه اذ لو لا
وقوع التذكية عليها لم يجز الانتفاع بجلودها ضرورة كونها حينئذ ميتة
لا يجوز الانتفاع بشىء منها الا ما استثنى بل وبالسيرة المستمرة فى جميع الاعصار
والامصار على استعمال جلودها وبما ورد من النصوص فى جواز استعمال جلد
السمور والثعالب بل فى خبر ابى مخلد قال كنت عند ابى عبد الله ع اذ دخل معتب
فقال بالباب رجلان فقال ادخلهما فقال احدهما انى رجل سراج ابيع جلود
النمر فقال مدبوغة هى قال نعم قال ليس به باس وغير ذلك مما عرفته فى لباس المصلى
ومن الغريب بعد ذلك كله ما فى المسالك من التردد فى الحكم المزبور استضعافا
لموثقى سماعة وكونهما مضمرين وظهور كون الامام غير كاف فى العمل بمقتضاها
الى اخر ما ذكره مما لا يخفى عليك النظر فيه بعد ان كان الموثق الثانى مسندا فى محكى

الفقيه انتهى وكما علم من ذلك وجه التقييد بقول المصنف بناء على وقوع التذكية
عليها كذا استفيد مما ذكره من الموثقين تحقق وقوع التذكية عليها شرعاً ومن
هنا يعرف انه لا وجه لاقحام لفظ البعض في قول المصنف وقد نص في الرواية على بعضها
بناء على ما هو الظاهر منه من عود الضمير الذي اضيف اليه لفظ البعض الى السباع فيكون
المراد بالبعض ح ما دل عليها على الموثقين من النصوص المشار اليها بعدهما نعم
يمكن ان يتكلف في العبارة بان يقال ان الضمير يعود الى الانتفاعات باعتبار ارادة
الجنس من لفظ الانتفاع المفرد المذكور في الكلام فيكون المراد بالبعض ما عدا الانتفاع
باللبس في الصلوة ثم ان ما ذكره المصنف من جواز بيع السباع قد جعله المحقق ره
اشبه باصول المذهب وقواعده ح لهذا قال في التذكرة ولو قيل بجواز بيع السباع
كلها لفائدة الانتفاع بجلودها كان حسنا انتهى وفي بيع للانتفاع بجلدها
وريشها هذا وبقي هنا شيء آخر وهو ان ما يصلح للصيد كالفهد وبيع دود
القز والنحل مع المشاهدة وامكان التسليم انتهى قوله ره ويظهر ايضاً
جواز بيع الهرة وهو المنصوص في غير واحد من الروايات وجه الظهور هو كونها
مما له منفعة مقصودة وهي اصطيادها للفار وفي الصحيح لا باس بثمن الهر وقد
ادعي الاجماع على جواز بيعها قوله ره بخلاف القرد لان المصلحة المقصودة
منه وهو حفظ المتاع نادر وهذا هو الذي افتى به العلامة ره في فصل ما يكتسب به من
التذكرة لكن من طريق آخر لمسلك المصنف ره لانه حكم بحرمة بيعه من جهة كونه
من انواع المسوخ قال ره في عداد ما يحرم بيعه والمسوخ برية كالقرد وان قصد
به حفظ المتاع والدب او بحرية كالسلاحف والتمساح انتهى واشار المصنف ره
بهذا الكلام الى خلاف صاحب الجواهر ره حيث اجاز بيع القرد واعتذر عن الجركواد

في المنع عن بيعه وشرائه بالضعف والتنزيل على حال عدم الانتفاع المعتد
به او المحرم كالاطافة به للعب كما هو الغالب او على الكراهة جمعا وذلك بناء على
مسلكه الذي بنى عليه في اصل المسئلة من جواز التكسب بما ينتفع به نفعا يخرج
التكسب به عن السفه من جهة وجود ذلك النفع بل زاد على ذلك وقال لا يبعد
جواز التكسب بما لا نفع فيه غالبا اذا اتفق حصول النفع المعتد به فيكتسب
في ذلك الحال ثم قال ره ودعوى كونه منفعة نادرة لا يجوز التكسب بها لتحقق
السفه يدفعها منع محققة مع فرض حصول النفع المعتد به بل اقصاه انه يكون
كبعض عقاقير الادوية التي يندر الاحتياج اليها ثم لا ريب في تحقق السفه
لو تكسب بها حال عدم النفع رجاء لتلك المنفعة النادرة الى ان قال في ذيل
الكلام بل لا مانع منه عند الحاجة اليه لدواء ونحوه مما يرتفع معه السفه الحاصل
عند عدم الحاجة اليه ولولا ادخاره عند عروضها باعتبار غلبة نوعه في كل
وقت وهي ضرورة كونه كبعض عقاقير الادوية ودعوى عدم التمول في
ذلك مطلقا يمكن منعها باعتبار صدق التملك بارادته في كل صباح هذا كلامه ره
ومحصل المعيار المستفاد من كلامه في جواز الاكتساب بهذا النوع هو ان يكون
في المبيع منفعة ولو نادرة ولو في بعض الاحوال بحيث يخرج الاكتساب عن السفه
حتى لو اشتراه في حال عدم الحاجة لغرض الاحتياج اليه في غير ذلك الحال مع كون
ذلك الغرض من اغراض العقلاء صح البيع ومن هنا قال بصحة بيع القرد لحفظ
المتاع ولما كان المعيار والمناط الصحيح الاكتساب كما ان الانتفاع بالقرد لحفظ
المتاع من المنافع النادرة فلذلك حكم ره بحرمة الاكتساب به فتدبر
قوله ره ثم اعلم ان عدم المنفعة المعتد بها يستند تارة الى خسة

بالشيء عند المصنف ره هو كون المنفعة غالبة او مشكوكة نادرة ولم تكن المنفعة النادرة موجبة للاكتساب صح

الشيء كما ذكره من الامثلة في عبارة ط واخرى الى قلته كجزء يسير من المال لا
يبذل له في مقابله مال كحبة حنطة انكر بعض المعاصرين تعميم عدم المنفعة و
خصه بما كان لخسته قال الظاهر ان مراد الاصحاب مما لا ينتفع به انما
هو ما كان كذلك لخسته وعدم ترتب النفع عليه في نفسه عادة او شرعا كما هو
ظاهر امثلتهم وسياق عباراتهم فلا يندرج فيه حبة الحنطة ونحوها مما لا
ينتفع به لقلته انتهى والظاهر ان ما ذكره هو الصواب قوله ره والفرق
ان الاول لا يملك ولا يدخل تحت اليد كما عرفت من التذكرة بخلاف الثاني
فانه يملك ولو غصبه غاصب كان عليه مثله ان كان مثليا خلافا للتذكرة
فلم يوجب شيئا كغير المثلي وضعفه بعض بان اللازم ح عدم الغرامة فيما
لو غصب صبرة تدريجا ويمكن ان يلتزم فيه بما يلتزم في غير المثلي بان يقال
بعدم الضمان ما دام لم يبلغ المأخوذ حد المالية فاذا بلغ ذلك الحد توجه
الخطاب الى الآخذ برد مثله او قيمته في صورة التلف وقال بعض المعاصرين
ولا ريب في ثبوت الملكية لما لا ينتفع به لقلته وثبوت اليد عليه ووجوب
رده الى مالكه مع وجوده بل ولا في ضمانه بمثله مع كونه مثليا كما نص عليه كثير
منهم لعموم ادلته خلافا لما عن التذكرة فلم يوجب عليه شيئا كغير المثلي للاصل و
الشك في شمول ادلة الضمان لذلك خصوصا ما علق فيه على المال المشكوك في صدقه
على نحو ذلك ان لم يعلم عدمه عرفا الا ان الشك ممنوع والاصل لا يعارض
العموم بل ربما اورد عليه باستلزامه عدم ضمانه فيما لو غصب منه صبرة تدريجا
ولكن قد يدفع بورود مثله في القيمي والجواب عنهما واحد وهو منع الالتزام المزبور
لصدق اتلاف المال في ذلك قطعا بخلاف محل البحث اذ لا يلزم منه صدقه على الكل او

الكثير صدقه على الجزء او القليل كما هو واضح انتهى قوله ره ثم ان منع حق
الاختصاص في القسم الاول مشكل مع عموم قوله ع من سبق الى ما لم يسبق
اليه احد من المسلمين فهو احق به مع عد اخذه قهرا ظلما عرفا نسب الى ظاهر
التذكرة عدم ثبوت حق الاختصاص فيما لا منفعة فيه لخسته بل قد يستظهر
منه اتفاقنا عليه للاصل فاشار المصنف ره الى الاستشكال فيما نسب اليه استنادا
الى ما ذكره من الوجهين وفي الثاني نظر لان ثبوت صدق الظلم موقوف على
تحقق الاختصاص لانه عبارة عن ايلام الغير بغير استحقاق فان ثبت الاختصاص
به على صدق اخذه منه الظلم والا فلا فلو اثبت الاختصاص بصدق الظلم لزم الدور
مضافا الى انه قد يدعى ان المتبادر من الخبر انما هو ثبوت كونه احق بعد الفراغ
عن قابلية المسبوق اليه لثبوت حق او ملك والمقصود من الخبر هو بيان
ان الحق والملك انما يثبتان للسابق في مقابل ثبوتهما للغير فلا يستفاد
منه ثبوتهما مع الشك في قابلية المسبوق اليه لهما فتم تتميم قال بعض
المعاصرين لا يندرج فيه اي في اصل عنوان بيع ما لا ينتفع به لعدم الحاجة اليه
فعلا او لمبذوليته كالماء والتراب والحجارة ونحوها فيجوز بيعه مطلقا للاصل و
العمومات والقول بجوازه مع الانتفاع المعتد به وبعدم جوازه مع عدمه للسفه
ونحوه محل نظر بل منع ولا يجري في سائر المبيعات اذ لا مبيع الا وهو كذلك
والتزام منع الجميع كالمقطوع بعدمه وخلاف المعهود منهم كما لا يخفى على من لاحظ
كلماتهم بادنى ملاحظة والله اعلم انتهى النوع الرابع ما يحرم الاكتساب به
لكونه عملا محرما في نفسه قوله ره تدليس الماشطة المرأة التي يراد
تزويجها او الامة التي يراد بيعها باظهارهما ليرغبها الخاطب او المشتري او

اخفاء قبحها عليها وشمل فعل المرأة ذلك بنفسها قوله ويحصل بوشم
الخدود سيجيء تفسير الوشم في الكتاب فلاحظ قوله وكيف كان
يظهر من بعض الاخبار المنع عن الوشم ووصل الشعر بشعر الغير وظاهرها
المنع ولو في غير مقام التدليس استطرد البحث عنها على وجه الاستقلال حتى
لو قلنا بانها لا يوجبان التدليس لورود الاخبار فيها على وجه الخصوص
قوله والواشرة التي تشر اسنان المرأة وتصلحها وتحددها
هاتان الجملتان عطفتا على الجملة الاولى بعنوان التفسير لها كما يشهد بذلك
عبارة مجمع البحرين قال فيه وشرت المرأة انيابها وشرا من باب وعد اذا
حددتها ودققتها فهي واشرة واستوشرت سئلت ان يفعل بها ذلك
قوله وهي ان تغرز بدنها او ظهر كفها بابرة يقال غرزه بالابرة
غرزا من الباب الثاني اذا نخسه كذا في شرح القاموس قوله
وظاهر بعض الاخبار الجواز مطلقا ففي رواية سعد الاسكاف المراد بالجواز
مطلقا هو الجواز منه دون تقييد بما يفيد الكراهة ووجه ظهور الرواية في ذلك
ادراجه في اطلاق قوله ما تزينت به المرأة لزوجها قوله خصوصا مع صرف
الامام ع للنبوي الوارد في الواصلة عن ظاهره المتحد سياقا مع سائر ما ذكر
في النبوي لا يخفى ان صرف الامام ع للنبوي عن ظاهره لو كان بما يرجع
الى التصرف في معنى اللعن بما يؤول الى الكراهة وكان مؤيدا الحمل ما عدا الوصل
مما ذكر في رواية معاني الاخبار على الكراهة ولكنه ليس الحال على هذا
المنوال لانه انما صرف الامام ع النبوي بالتصرف في معنى الواصلة والمستوصلة
بما يقتضي ثبوت الحرمة للوصل فيكون لعن رسول الله ص للواصلة والمستوصلة

مفيدا للتحريم

مفيدا
للتحريم واذا كان المراد باللعن هو التحريم ثبت في جميع ما ذكر في الحديث مما
عدا الوصل فكيف يكون مؤيدا لحملها على الكراهة ولولا توصيف ره
النبوي الوارد في الواصلة بقوله المتحد سياقا مع سائر ما ذكر في النبوي لامكن
جعل قوله خصوصا متمما لثبوت الرخصة من رواية سعد في مطلق الزينة بتقريب
انه بعد صرف النبوي لا يستثنى من الزينة شيء قوله عن المرأة
تحف الشعر من وجهها يقال حفت المرأة وجهها من الشعر تحفه حفا
وحفافا من باب قتل اذا قشرته قوله وهذه ايضا قرينة على صرف
اطلاق لعن النامصة في النبوي عن ظاهره بارادة التدليس يعني كان ثبوت
الرخصة من رواية سعد في مطلق الزينة قرينة على حمل جميع ما عدا الوصل
مما في رواية معاني الاخبار على الكراهة ومنها اطلاق
لعن النامصة في غير مقام التدليس قرينة على تقييدها بصورة التدليس في
رواية علي بن جعفر ع قرينة على صرف اطلاق لعن النامصة في النبوي من حيث
توافقهما في اصل المضمون الى احد الامرين من التقييد بصورة التدليس او
الحمل على الكراهة قوله ثم ان التدليس بما ذكرنا انما يحصل بمجرد
رغبة الخاطب او المشتري وان علم ان هذا البياض والصفاء ليس واقعيا
بل حدث بواسطة هذه الامور فلا يقال انها ليست بتدليس لعدم خفاء اثرها
على الناظر لا يخفى ان التدليس كما صرح به جماعة من اهل اللغة عبارة عن
كتمان عيب السلعة عن المشتري واخفائه عليه ولما احتمل المصنف ره كون اللعن
على الامور المذكورة مقيدا بصورة التدليس اراد ان ينبه على ما يحصل به
التدليس في خصوص هذه الموارد وليس هو ره في مقام بيان ان مطلق التدليس

في اي مورد كان يحصل بمجرد الرغبة ولهذا قيد بقوله بما ذكرنا ووجه كون مثل ذلك
تدليسا مع ظهور اثره على الناظر هو اخفاء عدم المرغوبية الاصلية في المتلبسة
بالامور المذكورة بحدوث ما يوجب الرغبة بالفعل هذا ولكنك خبير بعد ذلك
كله بوضوح توجه المنع لحصول التدليس بمجرد رغبة الطالب بامثال ما ذكره
نظائره في الموارد المذكورة او غيرها فتدبر قوله ولا يعطون ما يتوقع
من الزيادة اه عطف على قوله يتوقعون التقدم قوله كالسوار
والخلخال السوار بالكسر جمعه اسورة كسلاح واسلحة وجمع الجمع اساور
واسوار بالضم لغة وهو الذي يلبس في الذراع من ذهب فان كان من فضة
فهو قلب بالضم وجمعه قلبة وان كان من قرون او عاج فهو مسكة
وجمعه مسك والخلخال بفتح الخاء كما في المجمع معروف وهو احد خلاخيل النساء
قوله وفي دلالته قصور لان الظاهر من التشبيه تأنث الذكر وتذكر
الانثى لا مجرد لبس احدهما لباس الآخر مع عدم قصد التشبه المراد بتأنث الذكر
بقرينة قوله لا مجرد لبس احدهما لباس الآخر مع عدم قصد التشبه هو تلبسه
بلباس الانثى وتعمده زيها بقصد التشبه بها واظهار من نفسه انها انثى
وكذا الحال في تذكر الانثى فلو لبس احدهما لباس الآخر لا بقصد التشبه بل لدفع الحر
او البرد مثلا في غير مقام الضرورة كما اذا تخاذل عن اخراج البسته من الصندوق
الموضوعة هي فيه لم يفعل حراما بمقتضى اللفظ المذكور في الحديث قوله
وفي رواية يعقوب بن جعفر الواردة في المساحقة ان فيهن قال رسول الله ص
لعن الله المتشبهات بالرجال من النساء اه هذا معنى ثان للتشبه ومحصله
ان المراد بتشبه الذكر بالانثى تشبهه بها في المفعولية وبتشبه الانثى بالذكر

تشبهها به

تشبهها به في الفاعلية بالسحق قوله وفي رواية سماعة عن ابي
عبد الله ع عن الرجل يجر ثيابه قال اني لاكره ان يتشبه بالنساء وعنه ع عن
ابائه ع اشارة بذكر الروايتين الى معنى ثالث للتشبه وهو مطلق اظهار التشبه
وان لم يكن التلبس بلبس شيء من لباس المشبه وانما كان في كيفية من الكيفيات
حتى مثل جر الثياب مثلا قوله وفيهما خصوصا الاولى بقرينة المورد
ظهور في الكراهة فالحكم المذكور لا يخلو عن اشكال يعني ان الروايتين الاخيرتين
ظهورا في الكراهة خصوصا الاولى منهما ووجه الخصوصية ان موردها الذي هو
جر الثياب قرينة على الكراهة من حيث ان من المعلوم ان جر الثياب ليس محرما فيكون
مطلق التشبه الصادق عليه وعلى غيره الذي من جملة افراده لبس الرجل ثوب المرأة
وبالعكس الذي هو المبحوث عنه هنا غير محرم ولهذا فرع عليه عدم خلو الحكم المذكور
الذي هو لبس كل منهما ثوب الآخر عن الاشكال قوله والانصاف ان
هذه الوجوه لا تنهض لاثبات التحريم اذ لا دليل على حرمة تفضيح المرأة بمثل هذه
الفضيحة التي هي ذكر جمالها وحسنها والميل اليها وقد خلقها الله تعالى على تلك
الهيئة لان يختارها رجل من الرجال ولا يرد حرمة ذلك في المزوجة لان تلك من
جهة كونها ذات بعل والكلام في التشبيب بالمرأة المؤمنة المعروفة المحترمة
من حيث هي كذلك مع قطع النظر عن زيادة صفة اخرى وكذا القول في هتك حرمتها
وايذائها اذ لا دليل على حرمتها الا ترى انه لو سئل سائل عن بنات الاشراف ليخطب
واحدة منها فوصف واحدة منها بالجمال والكمال لم يكن هتك حرمتها
على ذلك الوجه حراما وان كان الوصف بمحضر جماعة كثيرة ولو تأذت بذلك
الحكم عليه بالحرمة وان علم الواصف بانها تتأذى من ذلك او ان خاطبا

خطبها فانا ذث بذلك لم يكن فعله حراما وكذا الحال في اغراء الفساق بها اذ ليس الا
عبارة عن احداث الميل في قلوبهم ولا دليل على حرمته وقس على ذلك الحال في الباقي
قولــــه مع كونها اخص من المدعى اذ قد لا يتحقق شيء من المذكورات
في التشبيب المدعى عبارة عن حرمة التشبيب وتعليل اخصية تلك الوجوه من
الحرمة بانه قد لا يتحقق شيء من المذكورات انما هو باعتبار ان التشبيب تحقق
مع حرمة التشبيب فصارت اخص من المدعى حيث تحقق المدعى ولم تتحقق
قولــــه بل واعم من وجه فان التشبيب قد لا يوجب اكثر المذكورات
يعني ان تلك الوجوه اعم من المدعى هو الحرمة من وجه لان التشبيب بالزوجة
قد يتفق انه يوجب اكثر المذكورات وليس حراما مثل انه لا يتفق انه يوجب ما عدا
الايذاء من حيث حبها لشياع حب زوجها لها كما هو الغالب في النسوان وقد
يتفق انه يوجب ما عدا اغراء الفساق بها اما اتفاقا واما من جهة تحفظ عن
بلوغ الشعر الذي شبب به الا الفساق بان يظهره للعدول او يوصيهم بعدم اظهاره
مثلا وقد يوجب ما عدا ادخال النقص اذا كان هو شريفا وكانت هي واهلها
وضعا فيفتخرون بمثل ذلك وهكذا بل يمكن ان يقال ان التشبيب بالزوجة قد
يوجب جميع ما ذكروه اكتفاء المصنف بالاكثر من باب الاخذ باقل المرتبتين وقد
علم ما ذكره من وجه الاخصية من المدعى وما ذكروه من التعليل بان التشبيب
بالزوجة قد يوجب اكثر المذكورات مادتا الافتراق ومادة الاجتماع غير خفية
هذا ولكن بقي هنا نكتة وهي ان قوله بل واعم لا يخلو من حزازة لانه قد جرت عادة
المصنفين بالجمع بين بل والواو التي تليها اذا كان الترقي من انفراد المعطوف
عليه الى اجتماعه مع ما عطف عليه ومعلوم ان ذلك لا يتم فيما نحن فيه لعدم امكان

اجتماع كون الدليل اخص من المدعى مع كونه اعم منه من وجه لكن يندفع الاشكال
بان توجيهه مبني على ان يراد بقوله اعم من وجه انه اعم واخص من وجه على ما
تعارف في الاكتفاء بذكر العموم من وجه عن ذكر الخصوص معه فانه لا يصح
ان الدليل اخص من المدعى واعم واخص منه من وجه وليس المراد من كلام المصنف
ذلك بل المراد بيان العموم فقط لكان المراد بقوله ان الدليل اخص من المدعى
بيان كونه اخص ويحصل من ملاحظة الجهتين العموم والخصوص من وجه فيكون
العطف بالوجه المذكور في محله فافهم قولــــه مثل ما دل على
المنع من النظر لانه سهم من سهام ابليس مسموم وكم من نظرة اورثت حسرة
وبسند اخر عن عقبة ايضا قال قال ابو عبد الله ع النظرة سهم من سهام
ابليس مسموم من تركها لله عز وجل لا لغيره اعقبه الله امنا وايمانا
يجد طعمه قولــــه والمنع عن الخلوة بالاجنبية لان ثالثهما
الشيطان لا يخفى ان العبارة تعطي حرمة الخلوة بالاجنبية وقد عقد
في الوسائل بابا جعل عنوانه باب عدم جواز خلوة الرجل بالمراة
الاجنبية واحتباء المراة ذكر فيه ثلث روايات هي رواية مسمع بن سيار
عن ابي عبد الله ع قال فيما اخذ رسول الله ص البيعة على النساء ان لا
يحتبين ولا يقعدن مع الرجال في الخلاء ورواية موسى بن ابراهيم عن موسى بن
جعفر عن ابائه ع عن رسول الله ص من كان يؤمن بالله واليوم الاخر فلا
يبيت في موضع يسمع نفس امراة ليست له بمحرم ورواية الحسن الطبرسي في
مكارم الاخلاق عن الصادق ع قال اخذ رسول الله ص على النساء ان لا
ينحن ولا يخمشن ولا يقعدن مع الرجال في الخلاء وليس في شيء منها ما ذكره

المصنف من قوله ثالثهما الشيطان فلعله في غيرها لانه قال في الوسائل بعد ذكرها
وتقدم ما يدل على ذلك في الاجارة وغيرها ويأتي ما يدل عليه ويمكن ان يكون ما
ذكره المصنف مما لم يعثر عليه صاحب الوسائل او لم يذكره وانما اخذه المصنف من
غيرها من كتب الاخبار قولــــه وكراهة جلوس الرجل في مكان المراة
حتى يبرد المكان ففي رواية طويلة ذكرها في الوسائل في باب جملة من
الاحكام المختصة بالنساء عن جابر بن يزيد الجعفي عن ابي جعفر ع واذا قامت
المراة من مجلسها فلا يجوز للرجل ان يجلس فيه قولــــه وبرجحان
التستر عن نساء اهل الذمة لانهن يصفن لازواجهن ولكن يمكن المناقشة
في دلالتها على ما اراده المصنف من الاستدلال بها عليه نظرا الى ان علة الجواز
هنا انما هو لصيانة المسلمات عن اطلاع الكفار على اوصافهن وانه
فوصف النساء ما يرينه لازواجهن موجود في المسلمات ايضا قولــــه
والتستر عن الصبي المميز الذي يصف ما يرى فعن السكوني عن ابي عبد الله ع
قال سئل امير المؤمنين ع عن الصبي يحجم المراة قال اذا كان يحسن يصف فلا
قولــــه والنهي في الكتاب العزيز عن ان يخضعن بالقول فيطمع الذي
في قلبه مرض قال في مجمع البحرين بعد ذكر الاية هو من الخضوع وهو التطامن والتواضع
قولــــه وعن ان يضربن بارجلهن ليعلم ما يخفين من زينتهن
قال الله تع في سورة النور ولا يضربن بارجلهن الاية قال في مجمع البيان وتفسيرها
قال قتادة كانت المراة تضرب برجلها ليسمع قعقعة الخلخال فيها فنهاهن عن ذلك
وقيل معناه ولا تضرب المراة برجلها اذا مشت ليتبين خلخالها او يسمع صوتها
قولــــه من جهة اختلاف وجوه المتقدمة للتحريم جميع ما ذكره في ذيل قوله ويمكن

ان يستدل بقضى التحريم لان التشبيب في الصورة المذكورة لهو وباطل بالنسبة
الى القائل وفحشاء ومناف لعفاف المعتبر في عدالته ومهيج للقوة الشهوية له وليس
شيء من تفضيح المراة وهتك حرمتها وايذائها واغراء الفساق بها وادخال
النقص عليها او على اهلها مجال والامر هنا فيتجه الاشكال على ما في جامع المقاصد
ومن الحواشي من جهة اختلاف الوجوه التي استندوا اليها والوجوه التي يمكن
الاستدلال بها في الواقع ومن هنا يعلم توجه الاشكال على المصنف في استشكاله
في التشبيب بالمعروفة عند القائل دون السامع مط من حيث انه صرح بعدم
اعتبارهم للوجوه التي استندوا اليها وعدم نهوضها لاثبات التحريم ومع
ذلك جعلها منشأ للاشكال ومستند الاحتياط فيه فحصل من ذلك ان
وجه توجه الاشكال على ما في جامع المقاصد وعن الحواشي هو احتمال استنادهما
الى ما استند الاصحاب اليه من الوجوه واحتمال استنادهما الى ما يمكن ان يكون
مستندا في الواقع ووجه توجه الاشكال على المصنف هو اعترافه بعدم صحة الوجوه
التي استندوا اليها فافهم قولــــه تصوير صور ذوات الارواح حرام
اذا كانت الصورة مجسمة بلا خلاف فتوى ونصا قال المحقق الثاني في
شرح قول العلامة ره في القواعد كعمل الصور المجسمة المتبادر من المجسمة
ما يكون لها جسم يحصل له ظل اذا وقع عليه ضوء ولا ريب في تحريم هذا القسم
اذا كان من صور ذوات الارواح وان كانت عبارة الكتاب مطلقة وهل يحرم
غير المجسمة كالمنقوشة على الجدار والورق عمم التحريم بعض الاصحاب وفي بعض
الاخبار ما يؤذن بالكراهة ولا ريب ان التحريم احوط هذا فيما له روح
واما غيره كالشجر فيظهر من كلام بعض الاصحاب التحريم حيث حرم التماثيل واطلق

والمعتمد العدم والظاهر عدم الفرق فيه بين المجسّم وغيره فتكون الاقسام اربعة احدها محرّم اجماعاً وباقي الاقسام مختلف فيها الا انه يوجد في بعض الحواشي انه وقال المحقق الاردبيلي رة وتصوير الحيوان ذي الظل بحيث اذا وقع عليه ضوء يحصل له ظل وهو محرم بالاجماع وقال بعض الاساطين في شرح القواعد ما نصه الرابع ما نص الشارع على تحريمه عيناً لا لذاته لا للنجاسة ولا للغاية ولا لعبث كعمل الصور الحيوانية وظهوره فيها اغنى عن القيد المجسّمة ذوات الظل واما غيرها فلا ولتفصيل ان المجسّمة اما المجسم او غيره حيوانياً او غيره وغيرها كذلك والمحظور واحد من الثمانية واذا رجع تصوير الصورة الى التصوير المصور فالحرام اثنان منها او اربعة ولو ذكرت الوهمي تضاعفت اقتصاداً على المتيقن فيما خالف الاصل وهو الصورة المجسّمة الحيوانية لصغير او كبير حي او ميت تام او ناقص مع صدق الاسم عرفاً واما غير المجسّمة للحيوان ففيها قولان اقواها الجواز هذا ما اهمنا من كلامه مدرة والمحصل من الجميع هو ما شيّد اركان مقالة المصرة من كون تصوير الصورة المجسّمة لذوات الارواح محرماً بلا خلاف ولا اشكال بل هو القدر المتيقن من تحريم التصوير ثم ان هذا الذي ذكرنا انما هو بالنسبة الى فعل المصور وهو يبطل الاكتساب به حتى لو اخذ اجرة على التصوير حرمت فنقول لا تلازم القول بحرمة نفس العمل واقتناء المعمول و ابقائه هو فساد العقد وحرمة الاجرة لانه يصير من الباطل محضاً بحيث لم يرد الشارع الا اضمحلاله واما على مذهب من لا يقول الا بحرمة نفس العمل ولا يقول بحرمة اقتناء المعمول وابقائه فلم نجد من صرح منهم بشيء من الصحة والفساد ولكن مقتضى قولهم ان الله اذا حرم شيئاً حرم ثمنه انما هو البطلان قوله وكذا مع عدم التجسّم يعني ان الحكم هو الحرمة مع عدم تجسّم الصورة ايضاً

كالصورة المنقوشة على نحو البساط والثياب والورق والجدار وقد ذهب الى هذا القول منذ كرهم المصرة وغيرهم كصاحب المستندرة بل قد ينسب الى جميع من عبر بمثل المحقق فقال عمل الصورة المجسّمة بناء على انه اراد حمل الصفة بحال متعلق الموصوف يعني عمل صور مجسّم مصورها بالفتح وهو المراد بقولهم من عبر بحمل الصفة على المتمثل لا المثال وح تكون العبارة اعم من ان تكون نفس الصورة مجسّمة ام لا لكن هذا الاحتمال بعيد عن اللفظ

قوله في المتقدم عن تحف العقول وصنعة صنوف التصاوير ما لم يكن مثال الروحاني يستفاد من هذا الحديث ان التصوير اعم من تصوير ذوات الارواح او غيرها حيث استثنى منه مثال الروحاني قوله وقوله عم في عدة اخبار من صور صورة كلّفه الله يوم القيمة ان ينفخ فيها وليس بنافخ قال في ذلك الذي رواه الصدوق في عقاب الاعمال في الصحيح عن ابي عبد الله عم انه قال ثلثة يعذبون يوم القيمة وعدّ منهم من صور صورة من الحيوان يعذب حتى ينفخ فيها وليس بنافخ فيها ثم قال وهذا الحديث يدل باطلاقه على تحريم تصوير ذوات الارواح مطلقاً ولا دليل على تحريم غيرها وهذا هو الاقوى انتهى ولكن لا يخفى عليك ما في دلالته على الحرمة من التامل لان مساقه مساق ما يفيد الكراهة الا ان يخرج مؤيداً في ذيل الادلة الدالة على الحرمة

قوله وارادة تجسيم النقش مقدمة للنفخ ثم النفخ فيه خلاف الظاهر غرضه انه لو اريد بقوله ان ينفخ ما يساوي قولنا ان يجسّمه ثم ينفخ فيه بان يراد باللفظ المعنيان الموضوع لهما لفظا التجسّم والنفخ كان مجازاً مخالفاً الظاهر قوله وفيه ان النفخ يمكن تصوره في النقش بملاحظة محله بل بدونه كما في امر الامام عم الاسد المنقوش على البساط باخذ

الساحر في مجلس الخليفة او بملاحظة النقش الذي هو في الحقيقة اجزاء لطيفة من الصبغ قد اشار رة في الجواب عما ذكره المستظهر في ذيل كلامه من كون ارادة التجسيم ثم النفخ من لفظ النفخ الى منع استعمال اللفظ في هذا المجموع وانما استعمل في معناه الاصلي وبيّن في تصويره وجوهاً ثلثة احدها ان النفخ ممكن بملاحظة محل النقش يعني المقدار من الجسم الذي هو مطابق للهيئة العارضة فلا حاجة الى استعمال اللفظ فيما زاد على معناه الاصلي ثانيها ان الله سبحانه قادر على ان يجعل ذلك النقش مجرداً عن محله جسماً قابلاً لحلول الروح فيه كما جعل الصورة المنقوشة على البساط في مجلس المامون اسداً من دون ان ينفصل من جسم البساط جزء وانما انفصلت الصورة التي هي النقش العارض فتجسّمت اسداً فيمكن ان الله سبحانه يجسّم تلك الصورة من دون مصاحبة شيء من معروضها كما في تجسّم الاعمال يوم القيمة مع كونها من قبيل الاعراض ثم يكلف المصور بنفخ الروح فاللفظ لم يستعمل الا في نفس معناه الاصلي ثالثها ان تلك الصورة عبارة عن الصبغ الذي هو اجزاء جسمية لطيفة فيكلف الله المصور ان ينفخ فيها الروح من دون حاجة الى امر آخر وبهذا البيان ظهر الفرق بين الوجوه الثلثة وان الثالث مبني على الاغضاء والاغماض عن كون الصبغ اجزاء جسمية قوله فان ذكر الشمس والقمر قرينة على ارادة مجرد النقش وجه كونه قرينة هو عدم تعارف جعل صورة مجسّمة لهما وانما يصوّرونهما بالنقش على الاجسام ولا عبرة بما ذكر في بعض التواريخ من انه قد عمل بعض الحكماء في قديم الزمان جسماً منيراً على هيئة القمر يعلو الى الهواء ويضيء في البلد فان ذلك امر اتفاقي لم يسمع به اكثر الناس حتى يجعلوه مورداً للسؤال عن الامام عم فتامل قوله

قد بينا قبيح دلالة الحديث عم على الحرمة من جهة ان نفي البأس في صدر الجواب يصلح ان يكون عبارة عن نفي الكراهة فاثباته في الحيوان يصير عبارة عنها لا عن الحرمة فلا يتم الاستدلال فتدبر فيه وفكر

فان المثال والتصوير مترادفان على ما حكاه كاشف اللثام عن اهل اللغة لم اجد في كشف اللثام من هذا عيناً ولا اثراً اذ ليس فيه ما له تعلق بذلك الا ما ذكره في شرح قول العلامة رة والصلوة في ثوب فيه تماثيل او خاتم فيه صورة بقوله ثم ان ابن ادريس خصص الكراهة بصورة الحيوانات قال في لف وباقي اصحابنا اطلقوا القول وهو الوجه لنا عموم النهي ولان المراد بذلك ترك الاشتغال بالنظر الى الصور والتماثيل حال الصلوة وهو شامل للحيوان وغيره انتهى وقول ابن ادريس عندي قوي اذ لو عممت الكراهة لكرهت الثياب ذوات الاعلام لشبه الاعلام بالاخشاب والقصبات ونحوها والثياب المحشوة لشبه طرائقها المخيطة بها بل الثياب قاطبة لشبه خيوطها بالاخشاب ونحوها ولان الاخبار ناطقة بنفي الكراهة عن البسط وغيرها اذا قطعت رؤس التماثيل او غيرت او كانت لها عين واحدة وتفسير قوله تعالى يعملون له ما يشاء من محاريب وتماثيل بتماثيل الشجر ونحوه وسئل محمد بن مسلم الصادق عم عن تماثيل الشجر والشمس والقمر فقال لا بأس ما لم يكن شيء من الحيوان وروي ان خاتم ابي الحسن عم كان عليه حسبي الله وفوقه هلال واسفله وردة ثم ظاهر الفرق بين الثوب والخاتم بالوصف بالتماثيل والصور هنا وفي النهاية والتحرير والمنتهى وكتب المحقق تغاير المعنى فقد يكون المراد بالصور صور الحيوانات خاصة وبالتماثيل الاعم لتفسير الآية بها كما سمعت ولورود خاتم فيه نقش هلال ووردة واحتمال العكس فيه التماثيل في صحيح ابن بزيع للعلم ولذا كرهه الشهيد في س لكن في المعرب والمهل اختصاص التمثال بصور اولي الارواح وعموم الصور حقيقة واما تمثال الشجر فمجاز ان صح انتهى ولكن في مفتاح الكرامة عن كشف اللثام انه قال في المعروف في اللغة ترادف التماثيل والتصاوير

والصور يعني التصاوير انتهى وحكى عن البحار انه قال فيها تجاذب ثم قال ويوافقه كلام الصدوق وسيرة بكلام الاكثر اوفق بكلام اهل اللغة فانهم فسروا الصورة والتمثال والتمثال بما يعم ويشمل غير الحيوان لكن ظاهر اطلاق اكثر الاخبار التخصيص ففي بعض الروايات مثال طير او غير ذلك وفي بعضها صورة انسان وفي بعضها تمثال جسد ثم انه ساق اخبارا اخر تدل على اطلاق المثال والصورة على ذي الروح ثم قال وقد وردت اخبار كثيرة تتضمن جواز عمل صورة غير ذي الروح ثم نقل عن المطرزي اختصاص التمثال بصورة اولي الارواح وانه قال واما تماثيل شجر فمجاز ثم قال ويوافقه كلام الصدوق ره انتهى ما في مفتاح الكرامة قوله

ومن المعلوم ان المادة لا دخل لها في هذه الاختراعات العجيبة فالتشبه انما يحصل بالنقش والتشكيل لا غير لا يخفى ان مثل ذلك من قبيل الاعتبارات التي لا عبرة فيها خصوصا مع معارضته بمثله اذ يمكن ان يقال ان المادة من حيث هي وان كانت مما لا دخل له في هذه الاختراعات الا ان ما لا تجسم له لا استقلال فيه فهو تابع محض وحكاية صرفة لما خلقه الله تعالى بخلاف ما هو مجسم فانه لاستقلاله مشابه لما خلقه الله تعالى وفي عرضه فهو لظهوره في كون ايجاده معارضة للخالق بايجاد ما هو مستقل بنفسه كما ان ما اوجده الله تعالى مستقل بنفسه فافهم قوله وان كان ما ذكره لا يخلو عن نظر كما سيجيء وجه النظر ما ستعرفه في كلامه ره انشاء الله تعالى من انتفاء ما هو المناط في حرمة الصورة من اعتبار القصد الى التشبيه والتصوير المنفي فيما ذكره كالشيء التام من الامثلة قوله خلافا فالظاهر جماعة حيث انهم بين من يحكى عنه تعميم الحكم لغير ذي الروح ولو لم يكن مجسما الظاهر ان الضمير الذي هو

اسم كان يعود الى الصورة فيكون حاصل هذا القول ان ذا الصورة اعم من ان يكون ذا روح او غيره وان الصورة اعم من ان يكون مجسما او منقوشا على جسم وانما استظهرنا عود الضمير الى الصورة لا الى المصور بالفتح لانه جعل مستنده ما دل على النهي عن تزويق البيوت وقوله ع من مثل مثالا الخ وهما يفيدان اثبات النهي عن التصوير على الجسم فيفيدان التعميم من هذه الجهة دون التعميم من جهة كون المصور بالفتح مجسما كالانسان او غير مجسم كالجن والملك مثلا وكيف كان فقد اقتصر المص ره في مقابل مختاره بذكر قولين كلاهما من شعب القول بالتحريم احدهما ما عرفت والاخر ما يذكره ومحصله التعميم في ذي الصورة بالنسبة الى الحيوان وغيره والتقييد في الصورة بكونها مجسمة وهناك قول ثالث لم يتعرض له وهو القول بالكراهة مع الجواز وقد حكى عن جماعة بل في المستند انه قيل انه الاشهر ومستند هذا القول الاصل والروايات المعتبرة المرخصة في الجلوس والوطي على الفرش المصورة وقال في المستند بعد اختيار القول بالحرمة ان الاصل مندفع بما مر يعني الاخبار التي استند اليها في التحريم وان الروايات غير دالة لعدم الملازمة بين رخصة الجلوس وجواز العمل مع احتمال حملها على غير ذوات الارواح ومعارضتها بالموثق بجلوس الرجل على بساط فيه تماثيل فقال العجم تعظمه وانا نمقته وزاد بعضهم التمسك في الحكم بالجواز بالعمومات القاضية بالسوغ في طلب الرزق باي نحو كان واختار بعض مشايخنا هذا القول مدعيا انه المشهور واجاب عن حجة القول بالتحريم اولا بان فهم الاصحاب كاشف عن قرينة دالة على ان المراد بالاخبار التي استند اليها انما هو الكراهة والا لم يفتوا بها وثانيا بان سياقها انما يعطي الكراهة فان التاكيد في الاخبار بيان ما يترتب على العمل في الدنيا او في الاخرة دليل على كراهته فان التحريم يكتفي فيه بما يفيد

النهي عن متعلقه ويؤيد ذلك اقتران محو الصورة في خبر السكوني بما ليس واجبا ففيه قال امير المؤمنين ع بعثني رسول الله ص الى المدينة فقال لا تدع صورة الا محوتها ولا قبرا الا سويته ولا كلبا الا قتلته فان تسوية القبر وقتل الكلب ليسا واجبين حتى يكون ابقاؤهما حراما فيكون ابقاء الصورة كذلك وكذا قوله ع من جدد قبرا او مثل مثالا فقد خرج عن ربقة الاسلام فان تجديد القبر ليس حراما فكذا التمثيل لورودهما في كلام واحد ثم قال ذلك البعض انه لولا الاجماع في القسم الاول على التحريم لم نستند الى هذه الاخبار في اثبات التحريم هناك ايضا وثالثا ان لنا ان نقول ان المراد بتلك الاخبار انما هو عمل الصور المجسمة لا مجرد نقش مشابه لما هو جسم ويدل على هذه الدعوى وجوه احدها تكليفه بنفخ الروح فيها فانه ظاهر في ان جميع ما يحتاج اليه الحيوان موجود في الصورة التي صنعها المصور التي لا ينقص منه شيء سوى الروح وهذا لا يتم الا في صورة كون الصورة جسما فانه في صورة كونه نقشا فانه فاقد للجثة والهيكل ويؤيده ان المقصود فلا ينافي التشبه بمجرد النقش ثانيها مقابلة الصورة بالنقش في بعض الاخبار فيدل على ان المراد بها غيره فيكون المراد بها هو المجسم ففي خبر الحسين عن ابي عبد الله ع انه قال نهى رسول الله ص عن التصاوير وقال من صور صورة كلفه الله يوم القيمة ان ينفخ فيها وليس بنافخ ونهى ان ينقش شيء من الحيوان على الخاتم بل ادعى ذلك البعض ان الظ من اطلاق الصورة انما هو المجسم دون النقش او ما يعمه ونحن ثالثها ما ورد في كصلوة من انه لا باس بها في البيوت ومنها تماثيل اذا قطعت رؤسها او غيرت او كسرت مما هو ظاهر في كون الصورة صورة حيوان لا ينقص عنه شيء سوى الروح خصوصا ما كان من الاخبار مشتملا على لفظ الكسر الظاهر في التجسم وقد اشار الى كثير مما ذكره صاحب الجواهر حيث قال في طي كلام له لكن قد يقال في بعض النصوص التي تقدمت في كتاب الصلوة من انه لا باس

اذا غيرت رؤسها وفي اخر قطعت وفي ثالث كسرت نوع اشعار بالتجسم كالتعليل بالنفخ في الاخبار الاخر ونحوها مما هو ظاهر في كون الصورة حيوانا لا ينقص منه شيء سوى الروح بل قد يظهر من مقابلة النقش للصورة في خبر المناهي ذلك ايضا ومن ذلك كله يقوى ح القول بالجواز في غير المجسمة الموافق للاصل واطلاق الايات والروايات في الاكتساب والمشي في طلب الرزق باي نحو كان انتهى ثم انه اعترف بظهور دلالة رواية عقاب الاعمال المتقدم ذكرها التي استند اليها في ذلك ووصفها بالصحة كما عرفت لكنه قال ان سندها غير سليم واستند في ذلك الى ما ذكره المحقق الاردبيلي ره في شرح الارشاد حيث قال وقال في ح يع انها صحيحة ولكن لي في الصحة تامل لان محمد بن مروان غير ظاهر التوثيق فانه مشترك والظاهر من كتاب ق انه الشعيري الذي قال فيه ق وكشي ممدوح لان غيره غير ثابت نقله عن الصادق ع وانت تعلم ان ذلك لا يوجب توثيقا حتى يكون خبره صحيحا بل ولا كونه اماميا حتى يكون حسنا مع انك قد عرفت ان ليس عادة كشي ان يقول ثقة او ممدوح من عند نفسه بل ينقل ما ورد في حقه وح وجود المدح عنه ايضا غير ظاهر وقد تكون رواية ضعيفة انتهى ولا يخفى ما في الوجوه المذكورة اما التمسك بعمومات طلب الرزق فلوروده في مقام بيان الحكم فلا تشخص الموضوع المشكوك في كونه قابلا للاكتساب وتحصيل الرزق واما الاستناد الى فهم الاصحاب فلانه انما يتم مع ثبوت فهم الكل او الاكثر وتحقق الشهرة وهو ممنوع لان غاية ما يقال في المقام هو ان القول بالكراهة اشهر واما دعوى كونه مشهورا فلا وجه له لانه يقتضي كون الطرف الاخر نادرا ومع مصيرمن عرفت من الاساطين الى الحرمة كيف يصح دعوى ندور القول بها وفهم

جماعة من الاصحاب في صورة الخلاف غير مضر لما ان اعراض جماعة مثله في عدم الجدوى
واما دعوى كون مساق الاخبار يقتضي الكراهة فلانها على وجه الاطلاق
ممنوعة فان منها ما اشتمل على لفظ النهي مثل قوله ع نهى ان ينقش شيء من الحيوان
على الخاتم وقوله نهى عن تزويق البيوت وخبر الحسين عن ابي عبد الله ع قال نهى
رسول الله ص عن التصاوير ومنها ما اشتمل على الاستثناء والحل كقوله ع في
رواية تحف العقول وصنعة صنوف التصاوير ما لم يكن فيه مثال الروحاني
ومنها ما اشتمل على لفظ العذاب كالمرسل عن ابن عباس عن النبي ص انه قال من صور
صورة عذب وكلف ان ينفخ فيها وليس بفاعل وهذه الجملة مما يعطي حاق
لفظها ومساقها الحرمة لما عرفت واما الاخبار الاخر مثل ما وقع فيه الاقتصار
على تكليفه بنفخ الروح فيها او جمع فيه بينه وبين ما هو مكروه فليست بالنسبة
الى الاخبار السابقة الا من قبيل الظاهر بالنسبة الى الاظهر على تقدير تسليم اصل
ظهورها والا فلا يزيد افادتها للكراهة على الاشعار وقد اجاد المحقق الثاني ره
حيث قال في عبارته السابقة وتطبيق الاخبار انحو على مؤديها واما دعوى ظهور
نفخ الروح في كون الصورة مجسمة فلانه قد اجاب عنه المهرة بما عرفت من الوجوه الثلثة
واما مقابلة الصورة بالنقش في خبر الحسين فلانه لو دل فيها على كون المراد بالصورة
هي المجسمة لان المراد فيها كما وقع فيه التصريح ما ينقش شيء من الحيوان على الخاتم وليس
الغالب المتعارف من النقش على الخاتم الا الحك في الفص الذي هو مغاير للتصوير
بقسميه اللذين هما صنع شيء مجسم مشابه لجسم او تصوير صورة بصبغ ونحوه
على شيء من الاجسام فيكون من مقابلة المباين بالمباين ولكنها غير مفيدة لكون
المراد بالتصوير هو جعل شيء مجسم مشابه لغيره واما التمسك بما ورد من نفي

الباس عن الصلوة في البيوت وفيها تماثيل اذا قطعت رؤسها او غيرت او كسرت
فلما يتجه عليه اولا من ان تلك الاخبار مما لا مساس له بالمقام لانها انما وردت في
بيان تخفيف الكراهة او زوالها بقطع رؤس الصور فيصير مقتضاها الكراهة بدون
القطع فهي مع تسليم دلالتها على ان وجود الصور المجسمة في البيت يوجب كراهة
الصلوة دون غير المجسمة لا تدل على حرمة نفس التصوير مجسما او غير مجسم لامكان كون
اصل التصوير لا باس به حتى على وجه الكراهة ولكن تكون الصلوة مع وجود الصورة
في البيت متصفة بالكراهة فالحاصل ان المقامين متغايران فلا وجه للتمسك
بدليل احدهما على حكم الاخر وثانيا ان تلك الاخبار في موردها ايضا لا تفيد
اختصاص الحكم بالمجسم الا ترى الى صحيح علي بن جعفر ع عن اخيه الحسن ع قال سئلته
عن الدار والحجرة فيها التماثيل ايصلى فيها فقال لا تصل فيها وفيها شيء
يستقبلك الا ان لا تجد بدا فتقطع رؤسها والا فلا تصل فيها فانه
اعم من المجسم وغيره وكيف يمكن تخصيصه وقد ورد هناك اخبار اخر تفيد الكراهة
في غير المجسم ايضا كالصحيح عن ابي جعفر ع لا باس بان تصلي على التماثيل اذا جعلتها
تحتك ومعلوم ان جعلها تحته عبارة عن ان يصلي على بساط عليه تمثال و
سئل ليث المرادي اباعبد الله ع عن الوسائد تكون في البيت تكون فيها التماثيل
عن يمين او عن شمال فقال لا باس به ما لم تكن تجاه القبلة وان كان شيء منها بين
يديك مما يلي القبلة فغطه وصل وعنه ع انه قال اهديت الى طنفسة من الشام
فيها تماثيل طائر فامرت به فغيرت راسه فجعل كهيئة الشجر واختصاصها بغير المجسم
واضح ثم فيها ما هو قابل للحمل على المجسمة او ظاهر فيها كخبر علي بن جعفر ع قال
سئلت اخي موسى بن جعفر ع عن مسجد يكون فيها تصاوير وتماثيل يصلي فيه

فقال تكسر رؤس التماثيل وتلطخ رؤس التصاوير وتصلي فيه ولا باس فان
الفقرة الاولى بقرينة مقابلتها بالثانية ظاهرة في المجسم ولكن لا يلزم منه اختصاص
الحكم بالمجسم لاشتمال الحديث على الفقرة الاخرى ايضا والعجب كل العجب من الاستشهاد
بهذه الاخبار فيما نحن فيه مع وضوح تباين المقامين واما دعوى ان الظاهر
من الصورة انما هي المجسمة فهي واضحة السقوط نعم ادعى بعض ظهورها في
صورة الحيوان وليس ببعيد لكن لا دخل له بما نحن فيه واما ما ذكره من المناقشة
في سند رواية عقاب الاعمال فله وجه في الجملة لما ذكره المحقق المذكور من جهة
محمد بن مروان بل ذكر العلامة المجلسي ره في كتاب احوال الرجال في حقه ما هو
اعظم مما عرفته من المحقق المذكور قال ره ما لفظه وابن مروان الجلاب من اصحاب
الهادي ع ثقة والحناط المدني الذي يروي عنه علي بن اسحق ثقة والذي
يروي عن الصادق ع مشترك بين المجاهيل انتهى والموجود في هذه الرواية
انما هو من يروي عنه ع كما لا يخفى على من لاحظ سندها فيكون مشتركا بين المجاهيل
فيسقط السند عن الاعتبار ولكن في السند عبد الله بن مسكان وهو ممن
اجمعت العصابة على تصحيح ما يصح عنه قال في الوسائل في الخصال عن ابيه عن عبد
الله بن جعفر الحميري عن يعقوب بن يزيد عن محمد بن الحسن الميثمي عن هشام بن
احمر وعبد الله بن مسكان جميعا عن محمد بن مروان عن ابي عبد الله ع قال سمعته
يقول ثلثة يعذبون يوم القيمة من صور صورة من الحيوان يعذب حتى ينفخ
فيها وليس بنافخ فيها والمكذب في منامه يعذب حتى يعقد بين شعيرتين وليس
بعاقد بينهما والمستمع الى حديث قوم وهم له كارهون يصب في اذنه الآنك وهو الاسرب
وحال صاحب الخصال والده في الجلالة والوثاقة اظهر من ان يبين واما عبد الله بن

جعفر فقد قال في حقه العلامة ره ما لفظه عبد الله بن جعفر بن الحسين بن مالك بن جامع
الحميري بالحاء المهملة ابو العباس القمي شيخ القميين ووجههم قدم الكوفة سنة
نيف وتسعين ومائتين ثقة من اصحاب ابي محمد العسكري ع انتهى وقال العلامة
المجلسي ره في كتابه الذي عمله في احوال الرجال ما لفظه وابو جعفر الحميري ثقة انتهى
ويريد بلفظ ثقة انه عدل امامي ضابط كما صرح هو ره به في اوائل الكتاب
واما يعقوب بن يزيد ففي الخلاصة انه كان ثقة صدوقا وقال المجلسي ره في كتابه
المذكور ما لفظه وابن يزيد الانباري ثقة انتهى واما محمد بن الحسن الميثمي فقد قال
فيه الشيخ الجليل الحر العاملي في كتابه الذي عمله في احوال الرجال ما لفظه محمد بن الحسن بن
زياد الميثمي ضا الاسدي ثقة عين جش صه انتهى وقال العلامة المجلسي ره
في كتابه المذكور وابن الحسن بن زياد الميثمي ثقة انتهى واما هشام بن احمر فانه وان
كان مجهولا كما هو مقتضى كلام المجلسي ره في كتابه المذكور حيث قال ما لفظه هشام
بن ابراهيم مرة هاشم وابن الحكم ثقة وابن سالم الجواليقي ثقة وابن محمد السائب ممدوح
وغيرهم مجهول انتهى الا ان محمد بن الحسن لم يرو عنه وحده بل عنه وعن عبد الله بن
مسكان وهو ممن اجمعت العصابة على تصحيح ما يصح عنه كما وقع التصريح به في كتب
عند عد اصحاب الاجماع فاذا كان رواة الحديث الى عبد الله بن مسكان ثقاتا
معروفين بالعدالة والجلالة فقد صحت الرواية عن عبد الله بن مسكان وقد اجمعت
العصابة على ان ما صح عنه وعن اقرانه فهو صحيح بمعنى انه لا يلزم البحث عن احوال الرواة
المتوسطين بينهم وبين المعصوم ع كما هو الظاهر عندي من معنى العنوان الذي
ادعوا عليه الاجماع ونحن نقول ان الظاهر ان الشهيد كالثلاثة ممن يعتمد على الاجماع
المذكور ولهذا احكم بصحة الرواية ولم يعبأ بمجهولية محمد بن مروان الذي هو

واسطة بين عبد الله وابي عبد الله ع والاقصورة ممن شأنه اعز واعلى من ان يخفى عليه احوال الرواة واما المحقق الاردبيلي ره فحيث لم يكن يعتمد على الاجماع المذكور فلذلك ناقش في صحة الرواية من جهة مجاهيلة مروان ويحتمل انه ره كان يرى ان معنى قولهم اجمعت العصابة على تصحيح ما يصح عن الجماعة هو انهم بانفسهم ثقاة ولكن يبعد ان جلالة شأنه ودقة نظره مما يعصمه عن ان يحمل هذه العبارة على هذا المعنى وان كان بعضهم الآخر حملها على صحة الرواية مطلقا ومن كان له ادنى حظ من الفهم القويم والذهن المستقيم يعرف انهما في طرفي الافراط والتفريط فتحصل مما ذكرنا ان الحكم بالحرمة فيما نحن فيه وهو التصوير دون التجسيم لا يخ عن وجاهة لكن بناء على اعتبار الاطمينان والوثوق بالصدور فانه يحصل الوثوق بصدور تلك الاخبار المستفيضة السابقة التي هي ظاهرة في الحرمة او صدور شئ منها بملاحظة تعاضد بعضها ببعض وتصير الاخبار الغير الظاهرة في الحرمة مؤيدة ومؤكدة لها ولذلك حكم المصنف ره بالحرمة استنادا الى ما عرفت والا فليس اسانيدها صحيحة ولا منجبرة بالشهرة في خصوص هذا المورد ثم حيث تحف العقول مجبور بالعمل على ما هو المختار عندكم من ان الاخذ بالخبر الضعيف يوجب جبر سنده ولو كان الاخذ به في مضمونه الآخر المدلول عليه بفقرة اخرى الا ان يكون غير الماخوذ به مما اعرض الاصحاب عنه بحيث يوجب وهنه نعم من يوجب اعتبار صحة السند في العمل بالخبر لم يسعه الحكم بالحرمة ولهذا لم يحكم بها المحقق الاردبيلي ره قوله وقوله ع من مثل مثالا اشارة الى قوله ع من جدد قبرا او مثل مثالا فقد خرج عن ربقة الاسلام نقل محل الاستشهاد منه باعتبار التقطيع النقلي وملاحظة التركيب النحوي قوله

وفيه

وفيه ان هذا الظهور لو اعتبر لصدق الاطلاقات عن نهوضها لاثبات حرمة المجسم فيتعين حملها على الكراهة دون التخصيص بالمجسمة ما ذكره من الملازمة بين سقوط الاطلاقات عن نهوضها لاثبات حرمة المجسم وبين اعتبار الظهور المذكور واضح مسلم لانه ان كان المراد بالمثال في قوله ع وصنعة صنوف التصاوير ما لم يكن مثال الروحاني هو المنقوش نظرا الى غلبة الاستعمال والوجود فكذلك المبنى الذي هو غلبة الاستعمال والوجود جار في قوله ع من مثل مثالا فقد خرج عن ربقة الاسلام فيكون المراد بالمثال فيه ايضا خصوص المنقوش فيبقى المجسم خارجا عما دل على تحريم المثال من دون ان يكون المحرم هو خصوص المنقوش لكن ما ذكره من تعين حمل المطلقات على الكراهة غير واضح بل ممنوع لان ذلك انما يتم لو كان صيرورة المقيدات مقيدات بواسطة الانصراف الى المنقوش لا بواسطة امر آخر كما لو كان الشايع قال من مثل مثالا فقد خرج عن الاسلام وقال بتمثيل المثال مباح مثلا واريد تقييد الاول بالثاني بحكم الانصراف لما ذكر من غلبة الاستعمال والوجود فانه يقال في مقابله ان الانصراف الى المنقوش جار في الاول ايضا فيؤل الاول الى ان من مثل مثالا منقوشا خرج عن الاسلام ويؤل الثاني الى ان تمثيل المثال المنقوش مباح فيتوارد الحكمان اعني الاباحة والنهي على موضوع واحد فلا بد في الجمع بحمل النهي على الكراهة انتهى حتى يجتمع ما دل عليها مع ما دل على الاباحة اما لو كانت المقيدات مشتملة على فرد آخر محكوم عليه بالحرمة كما فيما نحن فيه فلا يتم ذلك قطعا توضيح ذلك ان المقيد فيما نحن فيه عبارة عن خبر تحف العقول وما ورد في تفسير الآية واما ما عداها مثل قوله ع نهى ان ينقش شئ من الحيوان على الخاتم وغيره فهي موافقة للمطلقات

في الحكم ومن المعلوم ان الاول قد اشتمل على حكمين احدهما جواز صنعة صنوف التصاوير وثانيهما استثناء مثال الروحاني من جهة الحكم عليه بالحرمة ومثله قوله ع في الثاني ما هي تماثيل الرجال والنساء ولكنها تماثيل الشجر وشبهه فاذا فرضنا ان المثال في مثل قوله ع من مثل مثالا فقد خرج عن الاسلام ونحوه من المطلقات انصرف بحكم غلبة الوجود والاستعمال الى المنقوش وكذا التصاوير ومثال الروحاني في رواية تحف العقول انصرفا الى المنقوش يصير محصل الاول ان من مثل مثالا منقوشا فقد خرج عن الاسلام ويصير محصل الثاني ان تمثيل المثال المنقوش لغير الروحاني مباح وتمثيل المثال المنقوش للروحاني حرام فيصير مؤدى الثاني اخص من الاول فكيف يصح حمل الاول على الكراهة وقد اندرج تحته صنفان احدهما محكوم عليه بالحرمة والآخر محكوم عليه بالاباحة التي يصح اجتماعها مع الكراهة فلا بد من تقييد المطلق قوله فالظاهر ان المراد به ما كان مخلوقا لله سبحانه على هيئة معجبة للناظر على وجه يميل النفس الى مشاهدة صورتها المجردة او معها اه اورد عليه بعض من تاخر بالمنع من دلالة الادلة على تخصيص الحكم بما ذكره مما اشتمل على القيدين اللذين هما كون المصور مخلوقا لله وكونه على هيئة معجبة وما اورده في محله ولا ارى وجها للدلالة شئ من الادلة على الاختصاص الا ان يقال بالنسبة الى اشتراط كون المصور معجبا ان التصوير بحسب اصل الوضع اللغوي وان كان اعم الا انه ينصرف الى تصوير ما كان اعتناء بصورته ولا تكون صورته مما يعرض غالب المواد بحيث لا يكون فيها غرابة اصلا كتصوير الاحجار والقصبات فتخص الادلة بما ذكر بحكم الانصراف واما بالنسبة الى كونه مخلوقا لله فلا ارى ما يحتمل كونه مستندا للتخصيص الا ان دعوى ان التصوير ينصرف الى تصوير

ما خلقه الله تعالى

ما خلقه الله دون ما خلقه غيره ليست مما يحتمل صدوره من عالم الا ان يقال ان اخبار تكليف الله سبحانه المصور بنفخ الروح تنبئ عن ان من فعل ذلك فقد نازع الله تعالى في سلطانه ولذلك يكلفه به تعجيزا له واعلاما بسوء عمله واتماما للحجة عليه ليعذبه ومعلوم ان معنى المنازعة له تعالى في سلطانه لا يتم الا بتصوير ما هو مخلوق لله حتى يكون خالقا مثل ما خلق تعالى لان من صنع ما هو مخلوق للناس كما لو صنع سفينة لم يكن قد نازع الله في سلطانه وقدرته فعلم كون مصور صورة منازعا بطريق اولى او يدعى الاستناد الى الحكمة التي استظهرها في مقام تاييد الحكم وهي ان السر في الحرمة هو حرمة التشبه بالخالق اه ولكن الاول من قبيل الاشعارات والتلويحات البعيدة التي لا يصح الاعتماد عليها في الاحكام الشرعية والثاني ايضا غير صالح للاستناد اليه فهو لم يستند اليه وانما جعله مؤيدا قوله هذا كله مع قصد الحكاية والتمثيل فلو دعت الحاجة الى عمل شئ يكون شبيها بشئ من خلق الله ولو كان حيوانا من غير قصد الحكاية فلا باس قطعا اعترضه بعض المعاصرين ايده الله تعالى بما لفظه ولا يخ من نظر بل منع مع عدم وصول الحاجة الى حد الضرورة لاطلاق النص والفتوى الا ان يراد بعدم قصد الحكاية صورة الغفلة والنسيان ونحوهما ولكنه بعيد جدا بل قد يقطع بعد من فتامل جيدا انتهى وانت خبير بان كلام المعترض مما لا مساس له بكلام المصنف ره فان مقصوده ره هو انه اذا لم يكن الداعي الى عمل ما هو بصورة شئ من الحيوانات هو التمثيل والتشبيه كما لو احتاج الى عمل ما هو بصورة شئ من اداة على صورة احد الحيوانات كالاداة المصنوعة في زماننا على هيئة الطرة لاقامة الاساطين في الاعمدة الثقيلة التي تنوء بالعصبة اولي القوة فانه يكون المقصود من صنع تلك الاداة تحصيلها ليرتب عليها

الا ثر المقصود وحيث لم يكن يترتب المقصود عليها الا بان تكون على تلك الهيئة الخاصة حتى
تتلائم اجزاؤها التى لكل منها ولهيئته مدخل فى حصول الاثر المقصود من تلك الاداة
فلم يكون مسيس الحاجة الى مثل تلك الاداة داعيا الى صنعها لتحصيل المقصود لا لقصد
التمثيل والتصوير فلا يندرج فى الاخبار الناهية عن التمثيل والتصوير مثل قوله ع
من جدد قبرا او مثل مثالا الخ وكذا قوله ع تصاوير التماثيل وكذا قوله ع وصنعة صنوف
التصاوير والسر فيه ان صنع مثل ما ذكر انما هو صنع ما هو صورة الحيوان
لا تصوير الحيوان فالحاصل ان المثال والصورة وما وافقهما فى المادة والمعنى
لا تتحقق الا بايجاده بقصد التشبيه والحكاية فما لم يكن بذلك العنوان خارج عن
حكم الاخبار واين هذا من مقابلته بان الحاجة اذا لم تكن تصل الى حد الضرورة
فالجواز ممنوع نظرا الى اطلاق النص والفتوى وكان مد ايده الله تع زعم ان المصة
يريد ان مجرد الحاجة مجوز ولم يمعن النظر فى قيود الكلام التى منها قوله احترازا عن
غير قصد الحكاية وقوله ره فى اول الكلام هذا كله مع قصد الحكاية والتمثيل فتخيل
انه ره يريد مثل الاستثناء من تحريم ساير المحرمات مثل اكل الميتة فى حال الضرورة
ولذلك وجه اليه الايراد بان مجرد الحاجة لا يكفى ما لم يبلغ حد الضرورة فالحاصل ان
وجود غرض اخر داع الى صنع ذلك المثال يخرجه عن كونه معنونا بعنوان المثال
فيخرج عن مضمون الاخبار لان مادة التمثيل ما قد اخذ فيه كون الداعى الى الاقدام على
العمل هو التشبيه واورد عليه ايضا بعض مشايخنا ان هناك امورا ثلثة احدها
تصوير صورة الحيوان بان يكون الداعى هو التشبيه والتمثيل وهذا مما لا اشكال فى
حرمته وليس مراده مما حكم عليه بالجواز قطعا وثانيها ان يكون الداعى الى العمل
احداث اداة من دون قصد الصورية بصورة الحيوان لكن اتفق ان صار بتلك

الصورة وهذا مما لا يساعده العبارة لانها مصدرة بقوله ولو دعت الحاجة الى عمل شئ
يكون شبيها بخلق الله وهو صريح فى القصد الى عمل ذلك الشئ واين ذلك من مجرد الاتفاق
مضافا الى ان الحكم فى مثل البديهيات الاولية لا يليق بالتدوين فى الكتب العلمية وثالثها
ان يكون الداعى الى احداث ما هو فى صورة الحيوان هو الاكتساب وتحصيل المال بان يجئ الناس
وينظرون اليه فيا خذ على نظرهم اليه من الاجرة شيئا ولا يكون الداعى هو التشبيه والتصوير
وهذا هو الذى اراده ره من كلامه لكن يتجه عليه ان جواز ذلك ليس قطعيا بل مشكوك
ان لم ندع الحكم بعدم الجواز فلا وجه للقطع بجواز هذه وانت خبير بان ما ذكره
من التفسير للعبارة المذكورة مما لا مساس له بها كما لا يخفى على من التفت الى ما ذكرنا
من البيان مع ان نفى الغرض مما لا يستقيم له تصويره فان القصد الى الاكتساب لا يوجب
انفكاك العمل عن قصد التصوير بل لا ينفك منه واقعا لانه يريد الاكتساب بالتصوير
فهو غاية التصوير والتصوير والحكاية هو المقصود من العمل والا لم يحصل الاكتساب
فعله اخر واحدث امرا غير ذلك وليس حكم ما ذكره من الفرض الا الحرمة قطعا
ولا مجال للشك فيه لما بيناه من عدم انفكاكه من كون الداعى الى العمل هو التصوير
وان كان للتصوير ايضا داع اخر وهو الاكتساب فتدبر فى قوله

ثم ان المرجع فى الصورة الى العرف فلا يقدح فى الحرمة نقص بعض الاعضاء
فيصدق اسم الصورة والمثال على صورة الانسان مع عدم تصوير قلبه و
كبده وغيرهما من الاجزاء الباطنة بل قد يصدق مع نقص شئ من الاعضاء الخارجية
الصغيرة خصوصا اذا لم يكن فى الغالب مطمح الانظار بل لو صور الانسان
ذا يد واحدة صدق عليه انه انسان الا ان يقصد تصوير شخص معين فى الخارج

فيمكن التشكيك فى صدق ان هذا مثال ذاك ولكن الظاهر انه يبقى فى العرف ان هذا
مثال ذاك غاية ما هناك انهم يقولون انه صورة ناقصا هذا وينبغى تتميم القول
فى المسئلة بالتنبيه على امور الاول انه قال بعض الاساطين فى شرحه على القواعد
ما نصه والاقوى الحاق صورة الملك والجنى بالحيوان انتهى وقال فى الجواهر
الظاهر الحاق تصوير الملك والجنى بذلك بل قد يقوى جريان الحكم فى تصوير
ما يتخيله فى ذهنه من صورة حيوان مشارك للموجود فى الخارج من الحيوان فى
كلى الاجزاء دون اعدادها واوضاعها مثلا وتصوير البيضة والعلقة
والمضغة وبذر القز ونحو ذلك مما هو نشو الحيوان لا باس به انتهى واورد عليه
بعض من تاخر بعدم الدليل على حرمة تصويرها لقيام الدليل على حرمة تصوير
الحيوان دون غيره كصحيحة محمد بن مسلم سئلت ابا عبد الله ع عن حرمة تماثيل
الشجر والشمس والقمر فقال لا باس ما لم يكن شيئا من الحيوان وقد وقع فى كلمات
الفقهاء ما يعطى ان المراد تصوير صورة ما كان ذا ظل قال المحقق الاردبيلى ره
وتصوير الحيوان ذى الظل بحيث اذا وقع عليه ضوء يحصل له ظل وهو محرم بالاجماع
انتهى وليس الملك والجنى مما له ظل قطعا فيخرجان عما يحرم تصويره وانت خبير
بان الوصف اعنى ذا ظل راجع الى الصورة الى ذى الصورة حتى يستشهد به كما
لا يخفى على من امعن النظر فى عبارة المحقق المذكور وان كانت مشوشة لانه قال
فى شرح قول العلامة ره كعمل الصور المجسمة كانه احترز بها عن النقوش و
التصاوير على البسط والورق والحيطان مطلقا لان الظاهر انه يريد تصوير
الجسم بحيث يكون له ظل فيجوز عنده غير ذلك فظاهره تحريم تصوير المجسمة

اى ذى الظل مطلقا ذى الروح وغيره والظاهر ان للنقش اقساما خمسة النقش المطلق
من غير تصوير صورة شئ وهو جايز بالاجماع وتصوير الحيوان ذى الظل بحيث اذا
وقع عليه ضوء يحصل له ظل وهو محرم بالاجماع والثلثة الباقية وهو الحيوان
الغير المذكور وغيره ذى ظل وغيره مختلف فيه هذا كلامه ره ولا يخفى على من له خبرة
بالفقه وانس باساليب الكلام ان مراده كون الصورة ذات ظل ولا يريد كون
المصور بالفتح ذا ظل واوضح منها عبارة جامع المقاصد التى قدمنا ذكرها فى صدر
المسئلة وذكر بعض المعاصرين ان الظاهر الحاق تصوير الملك والجنى بذلك
كما قيل ثم قال ايده الله تعالى ولعله لتبادر فى الاطلاقات نصا وفتوى والا فلا شاهد
على الالحاق به ولا يجزم عمن حصل له القطع بعدم الفرق بينهما وبين الحيوان ممنوع ولا
عبرة بالظن عندنا انتهى اقول من المعلوم انه لا عبرة بالاطلاقات مع
تقييدها بمثل قوله ع فى صحيحة محمد بن مسلم لا باس ما لم يكن شيئا من الحيوان فانه نفى
الباس عن التصوير مقيدا بقوله ع ما لم يكن الخ مقتضاه هو امتداد الجواز و
انتهاء الباس الى ان يكون شيئا من الحيوان ومعلوم ان الملك والجنى ليسا من
جنس الحيوان فيندرج تصويرهما تحت حكم الجواز لكن يشكل الامر من وجه
اخر وهو انه قد وقع فى رواية تحف العقول قوله ع واما تفسير الصناعات فكل
ما يتعلم العباد او يعلمون غيرهم من اصناف الصناعات مثل الكتابة والحساب والتجارة
والصياغة والبناء والحياكة والسراجة والقصارة والخياطة وصنعة صنوف
التصاوير ما لم يكن مثال الروحانى وانواع صنوف الالات التى يحتاج اليها العباد منها منافعهم وبها قوامهم وفيها بلغة جميع حوائجهم
فحلال فعله وتعليمه والعمل به وفيه لنفسه او لغيره وجه الاشكال انه حكم ع فى هذه

الفقرة بالحل مقيد بقوله ع ما لم يكن مثال الروح في وقتضا امتداد الحل واستراره الى ان يكون المثال مما يصدق عليه انه مثال روحاني والملك والجن من قبيل الروحاني لان المفهوم منه عرفا ليس الا ما كان فيه مبدء الحيوة وما به قوامها وهو موجود فيهما ولهذا يموتان عند نفخ الصور كما دل عليه الاخبار روح فيتعارض مفهوم هذه الرواية وهو ان ما كان من قبيل مثال الروحاني فتصويره حرام ومنطوق صحيحة محمد بن مسلم وهو عدم الباس ما لم يكن شيئا من الحيوان لان الملك والجني ليسا بشئ من الحيوان فمقتضى الصحيحة هو جواز تصويرهما ومقتضى مفهوم الرواية المذكورة هو حرمة تصويرهما ولا ريب ان الخطابين عامان باعتبار لفظة ما الدالة على الشمول لكنهما من قبيل العام والخاص باعتبار المتعلق فان الروحاني اعم من الحيوان لكن بعد وقوعهما في حيز النفي يصير غير الحيوان اعم من غير الروحاني فان نقيض الاعم لابد وان يكون اخص وبالعكس فيصير مؤدى احدهما انه لا باس في غير الحيوان ومؤدى الاخر انه لا باس في غير الروحاني ومن المقرر في علم الاصول ان العام والخاص اذا كانا متوافقي الظاهر لا يلتزم هناك بالتخصيص فيعمل بهما جميعا نظرا الى ان ذكر الخاص بخصوصه انما هو للاهتمام بشانه وان شئت قلت ان الحيوان والروحاني من قبيل المطلق والمقيد المنفيين وفي هذا المقام قد ذكروا في باب المطلق والمقيد انه يعمل بهما معا اذا كانا منفيين والسر فيه انه يؤول الامر الى العام والخاص المتوافقين ولازم ذلك ان يقال بحرمة تصوير الروحاني مطلقا الشامل للملك والجني ولعل الى هذا نظر صاحب الجواهرة وشيخه وان كان التعبير بلفظ الالحاق لا يخلو عن مسامحة ولكن الانصاف ان ورودهما في مقام التحديد وصيرورتهما غايتين بعدها التوقيتية مما يابي عن ذلك فلابد

وان يكون المراد بهما شيئا واحدا فيتعين ان المراد بالروحاني هو خصوص الحيوان لانه المتفاهم عرفا فينتفي ح مفهوم الخطاب المشتمل عليه الموجب للتنافي وهو انه اذا كان روحانيا ففيه باس من حيث صدقه على غير الحيوان الذي هو الملك والجني وح يرتفع الدليل على حرمة تصويرهما وان شئت قلت انه بعد تعارض منطوق قوله ع لا باس ما لم يكن شيئا من الحيوان ومفهوم قوله ع لا باس ما لم يكن مثال الروحاني مثلا تقدم المنطوق لكونه اقوى في رفع اليد عن المفهوم ولازم ذلك انه لا مفهوم ح فلا بد من ارجاع الى الاول حتى ينتفي المفهوم والا فمقام التحديد يابى عن عدم ارادة المفهوم لان التحديد ليس معناه الا اخذ طرفي الوجود والعدم فلابد من التصرف في الموضوع حتى لا يتولد هناك مفهوم مناف ومعارض الثاني انه هل يصدق التصوير والتمثيل بمثل ما لو لبس الانسان مثل لباس انسان آخر بقصد التشبيه به ام لا الظاهر هو الثاني فلا يدخل مثل ذلك تحت ادلة النهي عن التمثيل والتصوير ولا على تقدير الحكم بافادتها للحرمة ولا على تقدير افادتها للكراهة ومن هنا يعلم عدم تحقق الحرمة ولا الكراهة من الجهة المذكورة فيما تعارف في بلاد العجم انهم يلبسون رجالا لباس النساء تشبيها له ببعض مخدرات سيد الشهداء ع صلوات الله وسلامه عليه بقصد الرثاء والابكاء او يلبسون رجالا لباسا مناسبا لصورة شبهه ع او شبيه احد اعزته او اولاده ع نعم لبس الرجل ما يختص بالنساء من اللباس او العكس عنوان آخر سنعرف الكلام عليه ان شاء الله تعالى الثالث انه لو اشترك اثنان مثلا في تصوير مثال دفعة تعلقت الحرمة بهما معا واما مع التدريج فقيل بانها تتعلق بالاخير والاقوى انصاف فعل الاول بالحرمة كالثاني لان الاتيان ببعض المركب بقصد اتمامه موجب لصدق المخالفة عند اهل العقل والعادة ولو اشتركت صورة بين الحيوان وغيره كان العبرة بالقصد

ان لم يكن لاحدهما ظهور فيها هكذا قيل وهو الحق الذي لا محيص عنه لما عرفت مما بيناه في ذيل قول المقرة هذا كله مع قصد الحكاية والتمثيل واورد عليه بعض المعاصرين بعد ذكره بقوله ولا يخ من نظر لمنع مدخلية القصد في نحو ذلك فلا يخرج عن الاصل بعد اندراج ذلك تحت الدليلين وان كان الاحتياط في محله انتهى ولا يخفى عليك ما فيه بعد ما نبهنا عليه مما عرفت ولو صور صورة واحدة متبعضة بحسب المحل كما لو صور رجليها في زاوية من زوايا البيت ورجيها الاخر في زاوية اخرى وهكذا لكن بحيث لو اعتبر انضمام بعضها الى بعض صارت صورة تامة فهل يحكم على مثل ذلك بالحرمة ام لا فيه اشكال والاقرب ان المتبع في مثله حكم العرف وقد شاهدت في بعض كنايس النصارى جسما مربعا مستطيلا نصبه وسطه اوصال مستطيلة منقوش عليها من الجانبين بحيث اذا نظرت اليه من اليمين رايت صورة رجل واذا نظرت اليه من اليسار رايت صورة امراة و اذا قابلته رايت على صفحته صورة طاير وراموا بذلك تصوير التقلب في الصور والحاصل ان الحكم ما ذكرناه الرابع انه ذكر بعض الاساطين ره في شرحه على القواعد ان القول بوجوب منع الصبيان عنه لا يخلو من قوة انتهى ولكن لم نعثر لذلك على مستند فان الحكم به مبني على ان يكون التصوير مثل المحرمات التي يريد الشارع عدم وقوعها من اي فاعل كان كهتك ستر المؤمنين وابطال الاسلام وتضييع الحقوق وغير ذلك ولم يثبت الخامس انه هل يحرم تصوير ما ليس فيه مادة الحيوة من الحيوان وما الحقه به بعضهم من الملك والجني كالاشجار ونحوها فنقول قد عرفت ان التصوير على قسمين احدهما ان تكون الصورة مجسمة والاخر ان تكون غير مجسمة والمشهور هنا

شهرة كادت تكون اجماعا كما صرح به بعضهم هو جوازه للاصل والعمومات وللنصوص السابقة وغيرها كصحيحة زرارة عن ابي جعفر ع انه قال لا باس بتماثيل الشجر ولكن عن ابي الصلاح وابن البراج عموم التحريم لذلك مطلقا وعن بعضهم عمومه لذات الجسم منها خاصة كما هو محتمل عبارة يع حيث قال فيها الرابع ما هو محرم لنفسه كعمل الصور المجسمة ولعله لاطلاق المنع عن الصورة والتماثيل ونحو ذلك في بعض النصوص ولكن يتجه عليه المنع من جواز العمل بالمطلق مع وجود المقيد وقد عرفت التصريح بنفي الباس من تماثيل الشجر قوله بقي الكلام في جواز اقتناء ما حرم عمله من الصور وغيرها قال في المصباح اقتنيته اتخذته لنفسي قنية لا للتجارة هكذا قيده انتهى قوله فالمحكي عن شرح الارشاد للمحقق الاردبيلي ره ان المستفاد من الاخبار الصحيحة واقوال الاصحاب عدم حرمة ابقاء الصور لكنه ره استشكل بعد ذلك كما قاله ره ثم انه تدل روايات على جواز بقاء الصور مطلقا وهو يشعر بجوازه وقد نقلنا من قبل روايات صحيحة دالة عليه ويؤيده رواية ابي بصير قال قلت لابي عبد الله ع انا نبسط عندنا الوسائد فيها التماثيل ونفرشها قال لا باس بما يبسط منها ويوطأ انما يكره ما نصب منها على الحائط وعلى السرير وبعد ثبوت التحريم فيما ثبت يشكل جواز الابقاء لان الظاهر ان الغرض من التحريم عدم خلق شئ يشبه بخلق الله تعالى وبقائه لا مجرد التصوير فيحمل ما يدل على جواز الابقاء من الروايات الصحيحة وغيرها على ما يجوز منها من ادلة جواز التصوير في الجملة على البسط والستر والحيطان والثياب وهي التي تدل الاخبار على جواز ابقائها فيها لا ذوات الروح التي لها ظل على صورته التي هي

حرام بالاجماع والاجتناب مطلقا من الاحداث والابقاء من جميع انواع الحظ
كما يشعر به الرواية ان الملك لا يدخل بيتا فيه صورة فلا يترك انتهى وانت خبير
بان حرمة نفس العمل لا تستلزم حرمة ابقاء المعمول وليس في الاخبار والادلة
الشرعية ما يصح الاستناد اليه في الحكم بالتحريم فان اقوى ما يحتمل الاستناد
اليه خبران احدهما رواية تحف العقول المشتملة على قوله انما حرم الله الصناعة
المقولة بحرام تعليمه وتعلمه والعمل به واخذ الاجرة عليه وجميع التقلب والثاني الحديث
النبوي لا تدع صورة الا محوتها ولا كلبا الا قتلته ولا دلالة فيهما على
التحريم اما الاول فلان ابقاء الصورة والتوسل عليها والنظر اليها ليس تقلبا
في الصناعة وانما هو استعمال المصنوع وهو خارج عن الحديث واما الثاني
فلان الامر بمحو الصورة فيه انما هو على حد الامر بقتل الكلب فكما انه ليس للوجوب
كذا الامر بمحو الصورة بل نقول ان المستفاد من جميع ما ورد من الاخبار في دفع
كراهة الصلوة في البيت الذي فيه التماثيل من جعلها على غير جهة القبلة او تغيير
رؤسها او عين واحدة منها او القاء ثوب عليها انما هو جواز اتخاذها
وعمومها يشمل المجسمة وغيرها قوله وصرح في شرح الارشاد
بجواز النظر اليها اقول لا ريب في انه يجوز النظر الى الصورة الممثلة حتى
لو كان الناظر مخالفا لذي الصورة في الذكورية والانوثية اذ لا دليل على التحريم
فيرجع الى الاصل البرائة نعم يستثنى منه ما لو كان النظر الى تلك الصورة لاجل تمثيل
صورة عليها فيحرم من جهة كونه مقدمة للحرام ح مقرونة بقصد التوصل بها
اليه وهي مثله في الحرمة من الجهة المذكورة ما لو كان النظر لاجل التمثيل الذي هو المصور
بالفتح وكذا يلزم على من قال من يقول بحرمة النظر الى الاجنبية في المراة من باب حرمة

الاطلاع

الاطلاع على العورة ان يستثني ما لو كان الناظر عالما بكون الصورة صورة اجنبية
معينة وكانت مطابقة لها من جميع الجهات لوجود المناط وان شئت قلت انه لا حاجة
الى استثناء الصورتين لانهما خارجان عن العنوان موضوعا لان الكلام هنا
انما هو في الصورة من حيث هي صورة ولو كانت صورة من يوافق الناظر في الذكورية
والانوثية او كانت صورة اجنبية غير معروفة وكذا في النظر من حيث انه نظر واما
من حيث كون النظر مقدمة للحرام او كون الصورة موجبة للاطلاع على العورة فذلك
امر خارج عن المقام وحيث انتهى بنا الحال الى هذا المقام ينبغي ان نتعرض للنظر الى الاجنبية
في المراة ومثل النظر الى تمثال اجنبية بقصد الاطلاع على ذات الصورة فنقول قد حكى
المحقق الاردبيلي ره في كتاب الوديعة من شرح الارشاد عند قول العلامة ره في عداد
اسباب الضمان او لبس الثوب او ركب الدابة كلام العلامة ره في التذكرة وهو قوله فلو
استودع ثوبا فلبسه او دابة فركبها او جارية فاستخدمها او كتابا فنظر فيه او نسخ منه
او خاتما فوضعه في اصبعه للتزين به لا للحفظ فكل ذلك وما اشبهه خيانة موجب
للتضمين عند فقهاء الاسلام لا نعلم فيه خلافا الى هنا كلام العلامة ره ثم قال المحقق
المذكور ره يفهم منه ان مجرد النظر والنسخ من كتاب الغير تصرف في الكتاب وان لم يفتحه
ولم يضع يده عليه بل فتحه المالك فلا يبعد تحريم النظر الى جارية الغير في المراة وكذا الاجنبي
فتامل فيحتاج الى الاذن ولا يجوز بدونه وانه ليس مثل الجلوس تحت ظل حائط الغير
والاستضاءة بضوئه فتامل انتهى وغرضه من ذلك ان التصرف امر عرفي وهذا يصدق
على النظر في كتاب الغير والنسخ حتى في صورة عدم مباشرته بفتح ولا وضع يده عليه واذا
كان المعيار هو العرف لم يبعد ان يكون لا لمر حرمة النظر الى جارية الغير في المراة لكون النظر
على ذلك الوجه يعد تصرفا في ملك من هو مالكها وكذا النظر الى الاجنبية في المراة فانه تصرف

عرفا فيما لا يستحق التصرف فيه سواء كانت مستحقة للغير من الرجال كما اذا كانت مزوجة
ام لا كما اذا كانت غير مزوجة ولما كان المعيار هو العرف كان هو الفارق بين الامور
المذكورة وبين الاستظلال بحائط الغير والاستضاءة بناره وهذا احد الوجوه في طريق
اثبات تحريم النظر الى الاجنبية في المراة والثاني ان الادلة الدالة على تحريم النظر مثل قوله تعالى
وقل للمؤمنين يغضوا من ابصارهم ويحفظوا فروجهم الآية بعد لو لم تكن اللفظي شاملة للنظر
في المراة الى من ليست بمحرم وهذا الوجه بظاهره وان كان قد يستبعد الا انه يمكن توجيهه
بان اهل العرف يفهمون من تلك الادلة الدالة على تحريم النظر الى الاجنبية اذا عرضت عليهم
حرمة النظر اليها في المراة ايضا فهو من اللوازم العرفية التي يلزم من الالتفات الى الملزوم
واليها والى النسبة بينهما الجزم باللزوم فهذه الدلالة من قبيل الالتزام البين بالمعنى الاعم
وهو معدود من الدلالة اللفظية كما صرح به الفاضل القمي ره والثالث ان الحكم بالحرمة
انما هو من باب تنقيح المناط القطعي وهو الاطلاع على عورة الناس وهو محرم قطعا
فيكون الحكم بها فيما نحن فيه من جهة وجود ذلك المناط القطعي ولازم هذا الوجه
هو حرمة النظر الى مثال الاجنبية المعينة والصورة المطابقة لجميع خصوصياتها الحاكية
لجميع اوصافها وهيئاتها من اللون والكيفية كما هو متعارف المصورين مع كون
الناظر قاطعا بمطابقة المثال للمثل سواء صوره بيده ام صوره غيره بخلاف مثل التصوير
بالمداد ونحوه مما لا يحكي الخصوصيات وعندي ان الاستناد الى الوجه الاخير والالتزام
بما يلزمه في غاية القوة هذا واما لو بنينا على الاستناد الى الوجه الثاني فيمكن ان يقال
بعدم حرمة النظر الى مثال الاجنبية حتى مع وجود القيود التي ذكرناها لان اهل العرف
يجعلون النظر بواسطة المراة في حال حضور المنظور اليه بمنزلة النظر اليه بغير واسطة بخلاف
ما لو كان المنظور اليه بنفسه غائبا وكان النظر الى الصورة وحدها فلا يجعلونه كذلك بمنزلته

فلا

فلا يكون عندهم بينهما ملازمة وبعبارة اخرى لا يحصل لهم بعد ملاحظة حرمة النظر
الى الاجنبية وحرمة النظر الى مثالها وملاحظة النسبة بينهما جزم باللزوم وقد
حكي عن غير واحد القول بجواز النظر الى صورة الاجنبية في المراة استنادا الى الاصل البرائة
بعد انكار ما ذكر من وجوه الحرمة كلها بل قد وجدت في كلام بعض المعاصرين انه قد
يستفاد من الاخبار المحمولة على الكراهة الواردة في ابقاء الصورة كحديث الطنفسة
ونحوه جواز النظر الى صورة الاجنبية المقابلة بالمراة ونحوها اذا لم يكن بشهوة
كالمنقوشة على الجدران ونحوها كما نص عليه غير واحد منهم هذا ولعل وجه الاستفادة
ان الصورة قد تكون صورة اجنبية فيعمها الجواز مع الكراهة ولكنك خبير بفساده
لان الكلام في تلك الاخبار انما هو في الصورة من حيث هي حتى ان الموجود في
حديث الطنفسة انما هو صورة الطير وعلى تقدير كونها صورة انسان او صورة
اجنبية فليست صورة اجنبية معينة كما هو المتعارف مما يصور على البسط و
الثياب والوسائد فلا يقاس عليها صورة الاجنبية المعينة المقابلة للمراة فتحصل
مما ذكرنا ان النظر الى المثال من حيث هو ليس حراما وان النظر اليه او الى الممثل
للتمثيل والتصوير عليها حرام وكذا النظر في المراة الى صورة المخالف في الذكورية
والانوثية والنظر في الصورة للاطلاع على عورة صاحبها المعينة الاجنبية حرام
قوله بناء على ارادة الكلب الهراش المؤذي الذي يحرم اقتناؤه والا لم
يصح استفادة اقتناء الصورة ايضا من الحديث لكون اللفظين الدالين عليهما
في حكم لفظ واحد قوله اهدي الى طنفسة قال في مجمع البحرين هي بكسرتين
وفي لغة بكسر الطاء والفاء وبضمهما او بكسر الطاء وفتح الفاء البساط الذي له خمل
دقيق وهي ما تجعل تحت الرحل على كتفي البعير انتهى ومحل البعير اصغر من القتب

وهو كالشرح للفقرة قاله في المجمع ايضا قوله فلان الممنوع هو ايجاد الصورة وليس وجودها مبغوضا حتى يجب دفعه وذلك لما عرفت من ان المبغوض انما هو التشبه بالخالق وهو انما يحصل بالتاثير ولا مدخل للاثر في ذلك هذا ويمكن المناقشة فيه بان المحذور اللازم للتشبه هو منازعة الله تعالى في سلطانه وايجاد مثل ما اوجده لازم لبقاء الصورة لان كل من ينظر اليها يرى انه قد اوجد غير الله تعالى شبيه ما اوجده تعالى ومعلوم انه ذلك مبغوض للشارع الا ان يقال ان الكلام في مجرد الاقتناء مع قطع النظر عن نظر ناظر اليها حتى المقتني كما لو فرض انه قد اشتراها برؤية سابقة واحرزها في مكان لا يتمكن احد من الوصول اليه فتامل قوله ثم قد يفهم الملازمة من سياق الدليل او من خارج يعني في ساير الموارد التي وقع النهي فيها عن التاثير فانه قد يفهم استلزامه للنهي عن الاثر قوله وانما الحصر في رواية تحف العقول فهو بقرينة الفقرة السابقة منها الواردة في تقسيم الصناعات الى ما يترتب عليه الحلال والحرام وما لا يترتب عليه الا الحرام اضافي بالنسبة الى هذين القسمين يعني لم يحرم من القسمين الا ما ينحصر فايدته في الحرام ولا يترتب عليه الا الفساد لما كان مناط الاستدلال بالرواية المذكورة هو حصر التحريم في الصناعة التي يترتب عليها الفساد نظرا الى ان الظاهر من الحصر هو الحقيقي ولما كان مقتضى الحصر الحقيقي هو الاستدلال بالمحصور على المحصور فيه بانه كلما وجدنا في صناعة انه حكم عليها بالحرمة قلنا انه يترتب عليها الفساد محضا وح ينضم اليه الكبرى الكلية المذكورة في الرواية وهي ان كل صناعة يترتب عليها الفساد يحرم جميع انواع التقلب فيها التي من جملتها الابتياع والاقتناء حاول المصنف في رده منع كون الحصر حقيقيا باقامة القرينة على الحصر الاضافي وهو

ذكر القسمين

ذكر القسمين المذكورين في كلامه في الرواية المذكورة فان الحرمة فيها بين القسمين المذكورين منحصرة فيما يترتب عليها الفساد محضا ولما كان هناك بحسب تجويز العقل قسم ثالث وهو ان يكون نفس عمل الصناعة مبغوضا ومتضمنا للفساد الا انه يترتب عليها الفساد كما هو مقتضى لفظ يجيء الدال على الترتب فح لا يكون مجال للاستدلال بالتحريم على كون كل صناعة يترتب عليها الفساد ولما كان وجود حرام لا يترتب عليه ذلك وح لا ينضم الكبرى التي هي ان كل صناعة يترتب عليها الفساد يحرم جميع انواع التقلب فيها التي منها الاقتناء والابتياع وذلك لعدم احراز الصغرى قوله نعم يمكن ان يقال ان الحصر وارد في مساق التعليل واعطاء الضابط للفرق بين الصنايع لا لبيان حرمة القسم المذكور هذا الاستدراك اشارة الى امكان منع كون ذكر القسمين المذكورين قرينة على كون الحصر اضافيا من جهة انه لما ذكر القسمين اراد اعطاء الضابطة الكلية التي هي بمنزلة بيان علة الحكم ولم ينظر الى خصوص حرمة القسم المذكور حتى يكون الحصر اضافيا وح فيبقى على حقيقته ويتم المطلوب قوله وقوله ع في بعض هذه الروايات ولا قبر الا سويته اشارة الى جملة من الروايات مصدرة بقوله ع لا تدع مشتملة على قوله ع ولا صورة الا محوتها قوله اما الصحيحة فالباس فيها محمول على الكراهة لا يخفى ان هذه العبارة اخرى يكون ظاهرها الحرمة لان مؤدى الحمل انما هو كون المحمول عليه خلاف الظاهر ومعلوم ان الظهور لا يرتفع بالحمل بل لا يجوز الحمل الا لداع قوي وهو كون الظاهر انه ذلك اراد بالحمل الحمل الصحيح اليه الا ما كان لقرينة واضحة وكظاهر المراد بها ما يكشف عنه عمل الفقهاء دونها دون الروايات الواردة في هذا الباب حتى لا يرد ان مقتضى قوله ع فيما بعد ولو سلم الظهور في الجميع فهي معارضة بما هو اظهر واكثر هو ان الكلام فيما قبل التسليم انما هو مع قطع النظر عن الروايات الاخر قوله سئلت ابا عبد الله ع عن الوسادة والبساط يكون فيه التماثيل قال في المصباح الوسادة بالكسر

في التنجيم

المخدة والجمع وسادات ووسائد والوساد بغير هاء كل ما يتوسد به من قماش او تراب او غير ذلك والجمع وسد مثل كتاب وكتب وبنو تميم يقولون الوساد العذر في الوساد انتهى قوله ولذلك لم يامره بتخييرها على الستر واكتفى بنزعه لا يخفى ان ظاهر قوله ع وليكسر رؤس التماثيل من قبيل الاجسام القابلة للكسر لا من قبيل النقوش ولا اقل من كون الجسم المنقوش عليه مما يقبل الكسر ومن هنا لا يبقى مجال لاحتمال ان التماثيل في حيز الامر بالكسر شاملة للتماثيل التي كانت على الستر وهو واضح قوله التطفيف حرام قال في المصباح التطفيف مثل التقليل وزنا ومعنى وفيه قيل للتطفيف في المكيال والميزان وهي نقصه تطفيف لقلته وقد طففه فهو مطفف اذا كان كال او وزن ولم يوف انتهى قوله ثم ان البخس في العد والذرع يلحق به حكما قال في مجمع البحرين بخسه حقه يبخسه بخسا من باب نفع اذا نقصه يتعدى الى مفعولين انتهى قوله ولو وازن الربوي بجنسه فطفف في احدهما فان جرت المعاوضة على الموزون المعلوم الكلي الى قوله لم يبعد الصحة قد ذكر المصنف هنا وجوها ثلثة احدها ان يقع المعاوضة على الموزون الكلي فيقول بعتك منا من هذه الحنطة بمن من تلك الحنطة والحكم في هذا الوجه صحة المعاملة وان اذا طفف في احدهما بقيت ذمته مشغولة بالقدر الذي نقصه وثانيها ان يقع المعاوضة على الشخص بان يعتقد مقدار من مثلا فيقول بعتك هذا من من الحنطة الفلانية او بذلك اذا اعتقد انه ايضا مساو له في المقدار ولا ريب في بطلان المعاملة من جهة الربا في الفرض وثالثها ان يقع المعاوضة على الشخص المعنون بكونه مقدارا معينا بان يقول بعتك هذه الحنطة التي هي بمقدار من ثم يتبين ان المشار اليه ليس مساويا لذلك المقدار وهذا هو الذي نفى المصنف البعد عن صحته والوجه في ذلك رجوع المعاملة الى المعاوضة الكلي وبعبارة اخرى العبرة بالعنوان دون الشخص المشار اليه فيرجع الامر الى كون المقصود بالبيع هو العنوان الكلي وعدم مطابقة الشخص المشار اليه فيرجع الامر الى كون المقصود بالبيع هو العنوان

الكلي وعدم

الكلي وعدم مطابقة الشخص له ح يوجب عدم الوفاء بالمبيع ويستلزم بقاء الذمة مشغولة كالوجه الاول دون فساد اصل المعاوضة بخلاف ما لو قلنا ان العبرة بالشخص وانه هو المقصود بالبيع فانه لا وجه في فساد المعاوضة من جهة لزوم الربا قوله ويكون ابتنائه على ان للاشتراط المقدار مع تخلفه قسطا من العوض ام لا فعلى الاول يصح في ما عداه معنى ثبوت قسط من العوض للاشتراط مع تخلفه هو انه يسقط من العوض بمقدار ما تخلف من مقابله فحنطة زيد المبيعة بعنوان انها من بحنطة عمرو المعنونة بهذا العنوان قد بيعت بشرط كونها منا فاذا تخلف منها رطل فان قلنا بان للشرط المقدار قسطا من العوض بمعنى انه يسقط في مقابله ذلك المقدار الذي هو الرطل من حنطة عمرو المعوض بها صحت المعاوضة لانه يؤول الحال الى تساوي العوضين في المقدار فلا يتحقق المفسد الذي هو الربا وان قلنا بانه ليس قسط من العوض بالمعنى الذي ذكر فسدت المعاوضة من جهة لزوم الربا بزيادة احديهما عن الاخرى هذا ولكن لا يخفى ان هذا المبنى والتفصيل فيه انما هو بناء على وقوع المعاوضة بين الشخص وغيره او مثله ولا يجري بناء على وقوع المعاوضة بين العنوان الكلي و مثله او غيره قوله ولذلك لا يجوز الاعتماد في ذلك على عدولهم والوجه في ذلك ان الاعتماد على قول الغير لا بد فيه من نفي الخطا عنه باصالة عدمه ولما كان هذا الاصل انما يعتبر من باب بناء العقلاء وهم لا يعتبرونها الا فيما لا يكثر فيه الخطا وهذا لا يعتبرون بقول كثير السهو والنسيان فلذلك قال ره انه لا يجوز الاعتماد في ذلك على عدولهم وقد بنى ره اعتبار الضبط في راوي خبر الواحد في الاصول على هذه القاعدة قوله اذا كان على وجه الظن بمعنى ان يصرح في كلامه بان اخباره عن ظن والا فلو ظن بالحكم واخبر به من دون تقييد بالظن كان ذلك على قسمين

في التنجيم

احدهما ان يخبر بصورة القطع ولا ريب في حرمته لكونه كذبا وثانيهما ان يخبر مجردا عن التقييد
بالقطع ايضا ومعلوم انه يصير الكلام ظاهرا في القطع ويشكل الحكم بجوازه
الا ان يقصد الشأنية ونقول بجوازها فافهم قوله اذ لا حرج على من حكم قطعا
بالمطر في هذه الليلة نظرا الى ما جربه من نزول الكلب من السطح الى داخل البيت مثلا لعل
هذا التعليل ناظر الى الاولوية بتقريب انه اذا جاز في صورة نزول الكلب من السطح الحكم
بالمطر من باب التجربة والحال انه لا رابط ولا علاقة بينه وبين المطر بوجه من الوجوه
ففيما اذا كان هناك مظنة علاقة واحتمالها كما في الفلكيات بطريق اولى لان
ما ذكره من التعليل انما هو نظائر ما مضى فيه اذ الوجه المورد او من افراده اذ الوجه
عنوان كونه من باب التجربة هذا ولكن الاظهر هو ان التعليل انما هو بالنظر الى كون ما ذكره
من جملة افراد ما استند الى التجربة وان الاستدلال انما هو بعدم الحرج والمانع الشرعي
غاية ما في الباب انه قرره في ضمن المثال والا فليس شيء من اخبار الطحان وسكوت المحقق
المذكور حجة شرعية يصح الاستدلال بها فتدبر قوله وفي نهج البلاغة
انه عم لما اراد المسير الى بعض اسفاره فقال له بعض اصحابه ان سرت في هذا الوقت خشيت
ان لا تظفر بمرادك ذكر في البحار ان ذلك كان لما عزم على المسير الى الخوارج وقال فيها ايضا
بعد ذكره في بيانه يحتمل ان يكون اي لفظ هذا في قوله عم من صدقك بهذا اشارة الى دعوى
علم الساعتين المنافي لقوله عز وجل وما تدري نفس ماذا تكسب غدا ولقوله سبحانه قل لا
يعلم من في السموات والارض الغيب الا الله وقوله جل وعلا وعنده مفاتح الغيب لا يعلمها الا
هو وما افاده من هذا المعنى يمكن حمل الكلام على وجه آخر وهو ان قول المنجم بان صرف السوء
ونزول الضر تابع للساعة سواء قال بان الاوضاع العلوية مؤثرة تامة في السفليات ولا
يجوز تخلف الآثار عنها او قال بانها مؤثرات ناقصة ولكن باقي المؤثرات امور لا يتطرق

اليها التغيير او قال بانها علامات تدل على وقوع الحوادث حتما فهو مخالف لما
ثبت من الدين من ان الله سبحانه يمحو ما يشاء ويثبت وانه يقبض ويبسط ويفعل ما يشاء
ويحكم ما يريد وانه لم يفرغ من الامر وهو تعالى كل يوم في شأن والظاهر من احوال المنجمين
السابقين وكلماتهم جلهم بل كلهم انهم لا يقولون بالتخلف وقوعا او امكانا فيكون تصديقهم
مخالفا لتصديق القرآن وما علم من الدين والايمان من هذا الوجه ولو كان منهم من يقول
بجواز التخلف ووقوعه بقدرة الله واختياره وانه تتغير احكام الساعات
بالتوكل والدعاء والتوسل والتصدق وينقلب السعد نحسا والنحس سعدا
وبان الحوادث لا يعلم وقوعها الا اذا علم ان الله سبحانه لم تتعلق حكمته بتبديل احكامها
كان كلامه عم مخصوصا بمن لم يكن كذلك فالمراد بقوله صرف عنه السوء وحاق به الضر اي
حتما هذا كلامه ره وقد اسقط المصنف بين قوله عم دفع المكروه وقوله عم ايها الناس
ما لفظه المذكور في البحار وينبغي في قولك للعامل بامرك ان يوليك الحمد دون ربه لانك
بزعمك هديته الى الساعة التي نال فيها النفع وامن فيها الضر ثم اقبل عم على الناس فقال
وتعرض هو ره لبيانه فقال قوله عم في قولك اي على قولك او بسبب قولك او هي للظرفية المجازية
الا ما يهتدى به اشارة الى قوله سبحانه وهو الذي جعل لكم النجوم لتهتدوا بها في ظلمات البر
والبحر والكهانة بالفتح مصدر قولك كهن بالضم اي صار كاهنا ويقال كهن يكهن كهانة
اذا تكهن والحرفة الكهانة بالكسر وهو عمل يوجب طاعة بعض الجان له بحيث يأتيه بالاخبار
الغائبة وهو قريب من السحر قيل قد كان في العرب كهنة كشق وسطيح وغيرهما فمنهم من كان
يزعم ان له تابعا من الجن ورئيا يلقي اليه الاخبار ومنهم من كان يزعم انه يعرف الامور
بمقدمات واسباب يستدل بها على مواقعها من كلام من سئله او فعله او حاله وهذا
يخصونه باسم العراف كالذي يدعي معرفة الشيء المسروق ومكان الضالة ونحوهما ودعوى

علم النجوم الى الكهانة اما لانه يجر امر المنجم الى الرغبة في تعلم الكهانة والتكسب به او
ادعاء ما يدعيه الكاهن والسحر قيل هو كلام او كتابة او رقية او اقسام وعزائم
ونحوها يحدث بسببها ضرر على الغير ومنه عقد الرجل عن زوجته والقاء البغضاء
بين الناس ومنه استخدام الملائكة والجن واستنزال الشياطين في كشف الغائبات
وعلاج المصاب واستحضارهم وتلبسهم ببدن صبي او امرأة وكشف الغائبات
على لسانه والظاهر انه لا يختص بالضرر ووجه الشبه في تشبيه المنجم بالكاهن
اما الاشتراك في الاخبار عن الغائبات او في الكذب في الاخبار بالظن والتخمين
والاستناد الى الامارات الضعيفة والمناسبات السخيفة او في الضلال والانحراف
عن سبيل الحق والتمسك في نيل المطالب ودرك المآرب باسباب خارجة
عن حدود الشريعة وصدهم عن التوسل الى الله تعالى بالدعاء والصدقة وسائر
اصناف الطاعة او في البعد عن المغفرة والرحمة ويجري بعض هذه الوجوه في التشبيهين
الاخيرين والمشبه به في التشبيهات اقوى ونتيجة الجميع دخول النار ويمكن ان يكون
قوله والكافر في النار اشارة الى وجه الشبه وان كان بعيدا والمراد اما
الخلود او الدخول والاخير اظهر وان كان تحققه في الكافر في ضمن الخلود ثم حكى
مقالة ابن ميثم ره في شرح هذا الكلام وهي ان الذي يلوح من سر نهي الحكمة
النبوية عن تعلم النجوم امران احدهما اشتغال متعلمها بها واعتماد
كثير من الخلق السامعين لاحكامها فيما يرجون ويخافون عليه فيما يسنده
الى الكواكب والاوقات والاشتغال بالفزع اليه والى ملاحظة الكواكب عن
الفزع الى الله تعالى والغفلة عن الرجوع اليه فيما يهم من الاحوال وقد علمت ان ذلك ايضا
مطلوب الشارع اذ كان غرضه الكلي دوام التفات الخلق الى الله تعالى وتذكرهم لمعبودهم بدوام

حاجتهم اليه الثاني ان الاحكام النجومية اخبارات عن امور ستحدث وهي تشبه
الاطلاع على الامور الغيبية واكثر الخلق من العوام والنساء والصبيان لا يميزون
بينها وبين علم الغيب والاخبار به فكان تعلم تلك الاحكام والحكم بها سببا
لضلال كثير من الخلق وموهنا للاعتقاد اتهم في المعجزات اذ الاخبار عن
الكائنات منها وكذلك عظمة بارئهم ويشككهم في عموم صدق قوله تعالى قل لا
يعلم من في السموات ومن في الارض الغيب الا الله وعنده مفاتح الغيب لا يعلمها الا
هو وقوله تعالى ان الله عنده علم الساعة فالمنجم اذا حكم لنفسه بانه يصيب كذا
فقد ادعى ان نفسه تعلم ما تكسب غدا وباي ارض تموت وذلك عين التكذيب
للقرآن وكان هذين الوجهين هما المقتضيان لتحريم الكهانة والسحر والعزائم
ونحوها هذا اما اورده ما ذكره في البحار وقوله عم حاق به الضر اي نزل
قال الله تبارك وتعالى ولا يحيق المكر السيء الا باهله قوله
فقال عم له اتدري ما في بطن هذه الدابة ذكر ام انثى قال ان حسبت علمت
قال عم من صدقك بهذا القول فقد كذب بالقرآن الظاهر ان المراد
بالحساب حساب الدرجات والبروج حتى يعرف الطالع في وقت انعقاد نطفته
مثلا والا فلا مدخل لعلم النجوم بقضية كون الجنين ذكرا او انثى واراد عم بهذا
القول دعوى علم ما في بطن الدابة ووجه كونه تكذيبا بالقرآن هو ان سياق
الآية يعطي اختصاص علم ما في الارحام به تعالى فدعوى غيره لذلك تكذيب لتلك
الآية قوله فقال لي تقضي قلت نعم فقال احرق كتبك قال في المجمع
ما نصه قوله عم تقضي على بناء المعلوم اي تحكم بالحوادث وتخبر بالامور الآتية
او الغائبة او تحكم بان للنجوم تأثيرا او ان لذلك الطالع اثرا او على بنا

المجهول اى اذا ذهبت فى الطالع تقضى حاجتك وتفتقر لا دنز والاول عندى
اظهر وهذا خبر معتبر يدل على اظهر الوجوه على ان الاخبار باحكام النجوم والاعتنا
لا بسعادة النجوم والطوالع محرم يجب الاحتراز عنه انتهى قولـــــه ع
ثم اعلم ان الحكم بالنجوم خطأ اعم بصيغة الماضى والضمير فيه على حد الضمير
فى نظر واستدل يعود الى ابراهيم ع قولـــــه الرابع اعتقاد ربط
الحركات الفلكية بالكاينات يعنى مجرد الاعتقاد من دون اخبار
عن الاوضاع ولا عن احكامها واثارها وبهذا يمتاز المقام عما تقدمه
من المقامات الثلثة السابقة قولـــــه الاول الاستقلال فى
التاثير بحيث يمتنع التخلف عنها امتناع تخلف المعلول عن العلة
العقلية المراد بالاستقلال ما يقابل المشاركة بان لا يشاركها شئ
آخر فى التاثير وليس المراد به كونها هى الصانع فيشمل ما لو انكر الصانع جل
شانه لكن ما لو قال بتعطيله تعالى بعد خلق الاجرام العلوية سواء قيل بقدمها
ام قيل بحدوثها ولا يشمل ما لو اعترف بالصانع جل شانه لكن قال بان
حركة الافلاك تابعة لارادته ثم اما باختيارها او بدونه لان مقتضى التبعية
عدم الاستقلال وانما يكون لها مدخل فى التاثير وتفسير المصنف اطلاق
العبارات التى ذكرها فى هذا الوجه مستشهدا بها عليه بما يشمل التبعية
بقسميها لا يقتضى اطلاق اصل عنوان هذا الوجه قولـــــه
قال السيد المرتضى ره فيما حكى عنه وكيف يشتبه على مسلم بطلان
احكام التنجيم وقد اجمع المسلمون قديما وحديثا على تكذيب المنجمين
والشهادة بفساد مذهبهم و~~بطلان احكامهم~~ ومعلوم ان فساد المذهب ~~ومعلوم من دين الرسول ضرورة~~

تكذيب ما يدعيه المنجمون انتهى ليس فى كلامه ره ما يظهر منه الكفر اذ لم يذكر سوى اجماع
المسلمين على الشهادة بفساد مذهبهم ومعلوم ان فساد المذهب اعم من الكفر ويجئ
فى كلام المصنف ره نقلا عن الشهيد ره ان القول بجريان عادة الله بخلق بعض الحوادث
عند وجود بعض الاوضاع وان ربط المسببات المذكورة باسبابها من قبيل ربط
مسببات الادوية والاغذية مجازا باعتبار الربط العادى لا الربط الحقيقى
العقلى لا يوجب كفر معتقده لكنه مخطئ ويمكن التوجيه بان يقال انه قد صرح
السيد ره بكون كذب المنجم قد علم ضرورة من الدين ويكون منكر ما علم
من الدين ضرورة كافر ومن المعلوم ان المنجم نفسه معتقد بصدقه فيكون
منكرا لما علم من الدين ضرورة فيكون كافرا ثم ان دلالة كلام السيد ره على
خصوص ما نحن فيه اعنى ما كان الربط فيه على وجه الاستقلال فى التاثير
لانما هو باطلاقه الشامل لهذا القسم وغيره كما ان ما يحكيه عن العلامة ره من قوله
كل من اعتقد ربط الحركات النفسانية والطبيعية بالحركات الفلكية
والاتصالات الكوكبية كافر انما يشمل ما نحن فيه بالاطلاق لكون الربط اعم
من الاستقلال والاشتراك قولـــــه بل يظهر من المحكى عن ابن ابى
الحديد ان الحكم كذلك عند علماء العامة ايضا حيث قال فى شرح نهج البلاغة
ان المعلوم ضرورة من الدين ابطال حكم النجوم وتحريم الاعتقاد بها
والنهى والزجر عن تصديق المنجمين وهذا معنى قول امير المؤمنين ع فمن صدقك
بهذا فقد كذب بالقران واستغنى عن الاستعانة بالله لا يخفى انه ليس فى كلامه
ما يدل على التكفير الا جعل ما ذكره معنى قول امير المؤمنين ع حيث ان التكذيب
بالقران كفر لكن دلالة ذلك على التكفير مبنى على دلالة قوله ع عليه وسيأتى

فى كلامه ره بانه لا يدل على ذلك فيبقى ان يوجه دلالته على التكفير بما وجهنا به
دلالة كلام السيد ره من انه لما كان من المعلوم ضرورة كذب المنجم وان مصدقه
منكر للمعلوم من الدين ضرورة وهو نفسه مصدق لنفسه معتقد باحكامه
فيكون منكرا للضرورى وحكمه الكفر قولـــــه ثم لا فرق فى اكثر العبارات
المذكورة بين رجوع الاعتقاد المذكور الى انكار الصانع جل ذكره اه الظاهر
ان التقييد بلفظ الاكثر للاحتراز عن عبارة الشهيد ره حيث ان الظاهر من ان
الكواكب مدبرة لهذا العالم وموجدة له هو استناد التدبير اليها بالاستقلال
او على وجه التفويض فلا يشمل ما لو قيل ان حركة الافلاك تابعة لارادة الله
فهى مظاهر لارادة الخالق ومجبولة على الحركة على طبق اختيار الصانع جل ذكره
كالالة له او بزيادة انها مختارة باختيار هو عين اختياره قولـــــه
يستمطرون بالانواء قال فى البحار نقلا عن معانى الاخبار بالسند المتصل
الى ابى جعفر محمد بن على الباقر ع انه قال ثلثة من عمل الجاهلية الفخر بالانساب
والطعن فى الاحساب والاستسقاء بالانواء ثم قال ره قال الصدوق ره اخبرنى
محمد بن هرون الزنجانى عن على بن عبد العزيز عن ابى عبيد انه قال سمعت عدة
من اهل العلم يقولون ان الانواء ثمانية وعشرون نجما معروفة المطالع فى ازمنة
السنة كلها من الصيف والشتاء والربيع والخريف يسقط فى كل عشرة ليلة نجم
فى المغرب مع طلوع الفجر ويطلع آخر يقابله فى المشرق من ساعته وكلاهما معلوم
مسمى وانقضاء هذه الثمانية والعشرين كلها مع انقضاء السنة ثم يرجع الامر
الى النجم الاول مع استيناف السنة المقبلة وكانت العرب فى الجاهلية اذا سقط منها
نجم وطلع آخر قالوا لا بد ان يكون عند ذلك رياح ومطر فينسبون كل غيث يكون عند

ذلك الى ذلك النجم الذى يسقط حينئذ فيقولون مطرنا بنوء الثريا والدبران والسماك
وما كان من هذه النجوم فعلى هذا فهذه هى الانواء واحدها نوء وانما سمى نوءا
لانه اذا سقط الساقط منها بالمغرب ناء الطالع بالمشرق بالطلوع وهو ينوء
نوءا وذلك النهوض هو النوء فسمى النجم به وكذلك كل ناهض بثقل وابطاء فانه
ينوء عند نهوضه قال الله تبارك وتعالى لتنوء بالعصبة اولى القوة انتهى ومنها عن
الجزرى فى النهاية بعد بيان حال الانواء على الوجه المذكور ما لفظه وسمى نوءا
لانه اذا سقط الساقط منها بالمغرب ناء الطالع بالمشرق ينوء نوءا
اى نهض وطلع وقيل اراد بالنوء الغروب وهو من الاضداد قال ابو عبيد لم
يسمع بالنوء انه السقوط الا فى هذا الموضع وانما غلظ النبى ص فى امر الانواء
لان العرب كانت تنسب المطر اليها فاما من جعل المطر من فعل الله تعالى واراد بقوله
مطرنا بنوء كذا اى فى وقت كذا وهو هذا النوء الفلانى فان ذلك جائز اى ان
الله قد اجرى العادة بان ياتى المطر فى هذه الاوقات انتهى وقال ابن العربى
من انتظر المطر منها على انها فاعلة من دون الله او يجعل الله شريكا فيها
فهو كافر ومن انتظره اليها منها على اجراء العادة فلا شئ عليه وقال النووى
لكنه يكره لانه شعار الكفر وموهم له انتهى ما فى البحار قولـــــه ويؤيد ما
رواه فى البحار عن محمد وهرون ابنى ابى سهل النوبختى حكى فى البحار عن كتاب
عتيق اسمه التجمل عن محمد وهرون ابنى ابى سهل انهما كتبا الى ابى عبد الله ع ولد بنى
نوبخت المنجم وقد كتبنا اليك هل يحل النظر فيها قال نعم ~~ثم قال فى البحار~~
~~وفيه ايضا انهما~~ فكتب نعم والنجوم يختلفون فى صفة الفلك فبعضهم يقول
ان الفلك فيه النجوم والشمس والقمر معلق بالسماء وهو دون السماء وهو الذى يدور بالنجوم

الى ابى عبد الله ع ان ابانا
وجدنا كانا ينظران فى النجوم
فهل يحل النظر فيها قال نعم
ثم قال فى البحار وفيه ايضا
انهما كتبا صح

انما

والشمس والقمر والسماء فانها لا تتحرك ولا تدور ويقولون دوران الفلك تحت الارض وان الشمس تدور مع الفلك تحت الارض تغيب في المغرب تحت الارض وتطلع بالغداة من المشرق فكتب نعم ما لم يخرج من التوحيد ثم قال بيان معلق بالسماء ولعل مرادهم بالسماء الفلك التاسع ويعلم حركتها انها لا تتحرك بالحركات الخاصة للكواكب فقولهم دوران الفلك تحت الارض يحتمل الخاصة واليومية والاعم وغرضهم ان الكواكب كما تتحرك تبعا للافلاك فوق الارض فكذا تتحرك تحتها وقولهم وان الشمس تدور مع الفلك اي بالحركة اليومية هذا ما خطر بالبال في تاويله وظاهره ان الافلاك غير السموات ولعله كان مذهب الجماعة كما ذهب اليه الكراجكي حيث قال في كنز الفوائد اعلم ان الارض على هيئة الكرة والهواء يحيط بها من كل جهة والافلاك تحيط بالجميع احاطة استدارة وهي طبقات بعضها يحيط ببعض فمنها سبعة تختص بالنيرين والكواكب الخمسة التي تسمى المتحيرة فالنيران هما الشمس والقمر والخمسة هي زحل والمشتري والمريخ والزهرة وعطارد فلكل واحد منها فلك يختص به من هذه السبعة ففلك زحل اعلاها وفلك القمر اقربها من الارض وفلك الشمس في وسطها وتحت فلك زحل فلك المشتري ثم المريخ وفوق القمر فلك عطارد ثم فلك الزهرة ويحيط بهذه الافلاك السبعة فلك الكواكب الثابتة وهي جميع ما يرى في السماء غير ما ذكرنا ثم الفلك المحيط الاعظم المحرك جميع هذه الافلاك ثم السموات السبع تحيط بالافلاك وهي مساكن الافلاك ومن يعمر الله تعالى لاسكانه من انبيائه وحججه ع انتهى ثم قال في البحار وهذا قول غريب لم ار به قائلا غيره ومخالفته لظاهر الآية الكريمة كقول المشهور فكتب نعم اي يحل النظر فيها ما لم يخرج عن التوحيد اي ما لم ينته الى تاثير الكواكب وانها شريكة في الخلق والتدبير

للرب سبحانه والظاهر ان المراد بالنظر في النجوم هنا علم الهيئة والتفكر في كيفية دوران الكواكب والافلاك وقدر حركاتها واشباه ذلك لا استخراج الاحكام والاخبار عن الحوادث انتهى قوله الثاني ايضا فعل الانداد المنسوبة اليها والله سبحانه هو المؤثر الاعظم محصله انها فاعلة مختارة باختيار هو عين اختيار الله وارادته صادرة عن امره كالآلة له بزيادة الشعور وقيام الاختيار بها بحيث يصدق ان الفعل فعلها وفعل الله وارادته صادرة كما يصرح به في ذيل الكلام قوله قال العلامة ره في محكي شرح فص الياقوت الحاكي هو العلامة ره المجلسي ره في البحار وصرح بان فص الياقوت للشيخ ابراهيم بن نوبخت كان المحكي ره صرح في كتاب الطهارة بانه من قدماء الاصحاب قوله ثم قال وان كل نجم منها موكل مدبر آه مقتضى ما ذكره ره من تفسير المامور به المنجمين هو ان يكون قد قرء لفظ مدبر بصيغة المفعول بمعنى ان كل نجم موكل بفعل الذي هو الحركة الخاصة مدبر قد دبر الله امره وربما يؤيده صدر الحديث من حيث مطالبته الدليل فيه على تدبير النجوم ويحتمل ان يكون بصيغة الفاعل ويكون المعنى ان كل نجم موكل بامر خاص وتاثير معين فهو مدبر لذلك الامر الخاص لا انه مدبر لامر العالم كما هو الصحيح على تقدير تفسير قوله تعالى فالمدبرات امرا بالملائكة كما هو مذهب بعض المفسرين فان كلا منها موكل بامر خاص هو مدبر لها وعلى هذا لا يبقى منافاة بين صدر الحديث النافي لتدبيرها للعالم وبين ذيله المثبت لتدبير كل نجم امرا خاصا قوله لا انهم مامورون بتدبير العالم بحركاتهم فهي مدبرة باختيارها الجملة الاخيرة متفرعة على المنفي دون النفي قوله بل انما تنتقش فيها الحوادث شيئا فشيئا الظاهر انه اراد جعل الافلاك بمنزلة

اللوح فان الواقع ليس الا ما فيها نظرا الى انها هي المؤثرة الموجدة للحوادث فلا بد وان يكون ما ينتقش فيها هو الواقع ولا يخفى عليك ان المحشي ره لم يحك تمام عبارة الوافي وان ما ذكره منها غير واف بتمام مقصد المحدث الكاشاني وان كان وافيا بما قصده المحشي ره من نقله فلا باس بان ناتي بتمام الكلام حتى يكون مفيدا لمن اراد الاطلاع على تمام مراده قال ره في اول باب البداء محمد بن عيسى عن الحجال عن ثعلبة عن زرارة عن احدهما ع قال ما عبد الله بشيء مثل البداء وفي رواية بن ابي عمير عن هشام بن سالم عن ابي عبد الله ع ما عظم الله بمثل البداء بيان بدا في هذا الامر بداء محدودا اي نشاله فيه امر واغا لم يعبد الله ولم يعظم بشيء مثل البداء لان مدار استجابة الدعاء والرغبة اليه سبحانه والرهبة منه وتفويض الامور اليه والتعلق بين الخوف والرجاء وامثال ذلك من اركان العبودية عليه فان قيل كيف يصح نسبة البداء الى الله تعالى مع احاطة علمه بكل شيء ازلا وابدا على ما هو عليه في نفس الامر وتقدسه عما يوجب التغير والسنوح ونحوهما فاعلم ان القوى المنطبعة الفلكية لم تحط بتفاصيل ما سيقع من الامور دفعة واحدة لعدم تناهي تلك الامور بل انما ينتقش فيها الحوادث شيئا فشيئا وجملة فجملة مع اسبابها وعللها على نهج مستمر ونظام مستقر فانما يحدث في عالم الكون والفساد انما هو من لوازم حركات الافلاك المسخرة لله ونتايج بركاتها فهي تعلم انه كلما كان كذا كان كذا فمهما حصل لها العلم باسباب حدوث امر ما في هذا العالم حكمت بوقوعه فيه فينتقش فيها ذلك الحكم وربما تاخر بعض الاسباب الموجب لوقوع الحادث على خلاف ما يوجبه بقية الاسباب لولا ذلك السبب ولم

يحصل لها العلم بذلك بعد لعدم اطلاعها على سبب ذلك السبب ثم لما جاء اوانه واطلعت عليه حكمت بخلاف الحكم الاول فيمحى عنها نقش الحكم السابق ويثبت الحكم الاخر مثلا لما حصل لها العلم بموت زيد بمرض كذا في ليلة كذا لاسباب تقتضي ذلك ولم يحصل لها العلم بتصدقه الذي سياتي به قبيل ذلك الوقت لعدم اطلاعها على اسباب التصدق بعد ثم علمت به وكان موته بتلك الاسباب مشروطا بان لا يتصدق فتحكم اولا بالموت وثانيا بالبرء واذا كانت الاسباب لوقوع امر ولا وقوعه متكافئة ولم يحصل لها العلم برجحان احدهما بعد لعدم مجيء اوان سبب ذلك الرجحان بعد كان لها التردد في وقوع ذلك الامر ولا وقوعه فينتقش فيها الوقوع تارة واللاوقوع اخرى فهذا هو السبب في البداء والمحو والاثبات والتردد وامثال ذلك في امور العالم واما نسبة ذلك كله على الله تعالى فلان كل ما يجري في العالم الملكوتي انما يجري بارادة الله تعالى بل فعلهم بعينه فعل الله سبحانه حيث انهم لا يعصون الله ما امرهم ويفعلون ما يؤمرون اذ لا داعي لهم على الفعل الا ارادة الله تعالى لاستهلاك ارادتهم في ارادته تعالى ومثلهم كمثل الحواس لنا نسبة الهمام بامر محسوس امتثلت الحاسة لما هم به وارادته دفعة فكل كتابة تكون في هذه الالواح والصحف فهو ايضا مكتوب لله عز وجل بعد قضائه السابق المكتوب بقلمه الاول فيصح ان يصف الله عز وجل نفسه بامثال ذلك بهذا الاعتبار وان كان مثل هذه الامور يشعر بالتغير والسنوح وهو سبحانه منزه عنه فان كل ما وجد او سيوجد فهو غير خارج من عالم ربوبيته نظير ذلك ما مضى في الحديث في باب تاويل ما يوهم التشبيه من ان نسبة الاسف والمظلومية ونحوها

الى نفسه تعالى انما هو باعتبار خلقه بعض عباده لنفسه ولله الحمد على ما فهمنا من غوامض علمه انتهى واشار بالحديث في ذيل الكلام الى ما رواه في الباب المشار اليه عن ابي عبد الله ع في قول الله تعالى فلما اسفونا انتقمنا منهم فقال ان الله لا ياسف كاسفنا ولكنه خلق اولياء لنفسه ياسفون ويرضون وهم مخلوقون مربوبون فجعل رضاهم رضى نفسه وسخطهم سخط نفسه لانه جعلهم الدعاة اليه والادلاء عليه فلذلك صاروا كذلك وليس ان ذلك يصل الى الله كما يصل الى خلقه لكن هذا معنى ما قال من ذلك وقد قال من اهان لي وليا فقد بارزني بالمحاربة ودعاني اليها وقال عز وجل من يطع الرسول فقد اطاع الله وقال ان الذين يبايعونك انما يبايعون الله يد الله فوق ايديهم فكل هذا وشبهه على ما ذكرت لك وهكذا الرضا والغضب وغيرهما من الاشياء مما يشاكل ذلك ولو كان يصل الى الله الاسف والضجر دخله التغير واذا دخله التغير لم يؤمن عليه بالابادة ثم لم يعرف المكون من المكون ولا القادر من المقدور عليه ولا الخالق من المخلوق تعالى الله عن هذا القول علوا كبيرا بل هو الخالق للاشياء لا لحاجة فاذا كان لا لحاجة استحال الحد والكيف فيه فافهم انشاء الله تعالى قوله وظاهره انها فاعلة بالاختيار لمزومات الحوادث الظاهر انه استظهر الاختيار من قوله نتايج بركاتها اذ ليس الصادر بالقهر والايجاب بركة للمصدر وكذا من قوله حكمة في طي كلامه الذي تركه المصنف قوله اذ ليس المراد العلية التامة التعليل بهذا الوجه تاخر الى انها استفيدت ضرورة من الدين على بطلانه انما هو العلية التامة قوله كيف وقد حاول المحدث الكاشاني في هذا المقام اثبات البداء ومعلوم ان البداء عبارة

عن اظهار

عن اظهار الله تعالى ما اخفاه من اوامره ومقدراته فلا يكون الفلك على هذا الا صادرا عن امره تعالى فلا يبقى مجال لاستقلاله في التاثير قوله الثالث استناد الافعال اليها كاستناد الاحراق الى النار المراد بهذا كونها كالآلة لا من غير شعور فيها لكنها مجبولة على الحركة على طبق اختيار الصانع جلت قدرته نحو جهة كونها كالآلة يستند اليها آثارها قوله وفي رواية المدايني المروية عن الكافي عن ابي عبد الله ع اه قال في البحار بعد ذكر الرواية بالفظ يدل الخبر على ان المنجمين قد اخطاوا في طبايع الكواكب من ينسبونه اليها وفي سعدها ونحسها يامر بالخروج من الدنيا لعل المراد ان من ينسب اليه هكذا حاله او من كان هذا الكوكب طالع ولادته يكون كذلك او ان المنسوبين الى هذا الكوكب يامرون بذلك اقول فعلى الاولين يمكن ان يق لا تنافي بين ما ذكره المنجمون وبين ما ورد في الخبر لان نحوسته بالنظر الى اغراض اهل الدنيا وما يطلبون من عز الدنيا وفخرها وزخرفها وسعادته بالنظر الى اغراض اهل الآخرة وما يطلبون من ترك الدنيا ولذاتها وشهواتها فتدبر انتهى قوله ومن يظهر منه خروج هذا عن مورد طعن العلماء على المنجمين ما تقدم من هذا قول العلامة ره ان المنجمين بين قائل بحيوة الكواكب وكونها فاعلة مختارة وبين من قال انها موجبة وقد عرفت سابقا انه حكم بعد ذلك ببطلان القولين وعلى هذا فوجه ظهور خروج القول بكونها علامات عن مورد طعن العلماء ان مورد طعنهم انما هم المنجمون وقد حصرهم في فريقين كلاهما قائلان بكون النجوم فاعلة غاية ما هناك ان احدهما يقول بكونها فاعلة مختارة والآخر يقول بكونها فاعلة موجبة وعلى هذا فيخرج القائل بكونها علامات عن زمرة المنجمين الذين يطعن عليهم العلماء قوله وفي رواية اخرى انه ع قال احسبها ان كنت

عالما بالاكوار والادوار قال في المصباح كار الرجل العمامة كورا من باب قال ادارها على راسه فكل دور كور تسمية بالمصدر والجمع اكوار مثل ثوب واثواب وكورها بالتشديد مبالغة ومنه يقال كورت الشيء اذا لففته على وجه الاستدارة انتهى وقال في مادة دار ما لفظه دار حول البيت يدور دورا ودورانا طاف به ودوران الفلك تواتر حركاته بعضها اثر بعض من غير ثبوت ولا استقرار انتهى فالعلم بالاكوار والادوار عبارة عن العلم باوضاع الفلك وحركاته قوله ع تحصي عقود القصب في هذه الاجمة قال في المصباح الاجمة الشجر الملتف والجمع اجم مثل قصبة وقصب والآجام جمع الجمع قوله وفي الرواية الآتية لعبد الرحمن بن سيابة قال في اخر كتاب القضايا من السرائر عبد الرحمن بن سيابة بالسين غير المعجمة والياء بنقطتين من تحت والباء بنقطة واحدة من تحت مفتوحة السين والياء خفيفة وهي الخلالة وسمي الرجل باسمها انتهى قوله وخبر الريان بن الصلت قال حضر عند ابي الحسن الرضا ع الصباح بن نصر الهندي وسئله عن النجوم في البحار عن كتاب النجوم وجدت في كتاب مسائل الصباح بن نصر الهندي لمولانا علي بن موسى الرضا ع رواية ابي العباس بن نوح وابي عبد الله محمد بن احمد الصفواني من اصل كتاب عتيق لنا الآن ربما كان قد كتب في حيوتهما بالاسناد المتصل فيه عن الريان بن الصلت وذكر اجتماع العلماء بحضرة المامون وظهور حجته ع على جميع العلماء وحضور الصباح بن نصر الهندي عند مولانا الرضا ع وسؤاله عن مسائل كثيرة منها سؤاله عن علم النجوم فقال ع ما هذا لفظه هو علم في اصله صحيح ذكروا ان اول من تكلم في النجوم ادريس ع وكان ذو القرنين بها ماهرا واصل هذا العلم من عند الله عز وجل

ويقال ان الله

ويق ان الله بعث النجم الذي يق له المشتري الى الارض في صورة رجل فاتى بلد العجم فعلمهم في حديث طويل فلم يستكملوا ذلك فاتى بلد الهند فعلم رجلا منهم هناك صار علم النجوم بها وقد قال قوم هو علم من علوم الانبياء خصوا به لاسباب شتى فلم يستدرك المنجمون الدقيق منها فشابوا الحق بالكذب هذا اخر لفظ مولانا علي بن موسى الرضا ع في هذه الرواية الجليلة الاسناد وقوله ع حجة على العباد وقوله ع ذكروا او يقال من عادته عند التقية من المخالفين والعامة ان يقول مثل هذا الكلام وتارة يقول كان ابي يقول وتارة روي عن رسول الله ص بيان اقول يحتمل ان يكون تصحيحه ع واثباته لعلم النجوم تقية لولوع المامون بهذا العلم ورغبته اليه فلذا عبر بهذه العبارات وفي اكثر الاعصار المنجمون مقربون عند السلاطين والناس يتقون منهم مع انه غير صريح في جواز التعليم والتعلم والعمل به انتهى ما في البحار وفيها ايضا عن الكافي عن محمد بن يحيى عن سلمة بن الخطاب وعدة من اصحابنا عن سهل بن زياد جميعا عن علي عن حسان عن علي بن عطية الزيات عن معلى بن خنيس قال سئلت ابا عبد الله عليه السلم عن النجوم احق هي فقال ان الله عز وجل بعث المشتري الى الارض في صورة رجل فاخذ رجلا من العجم فعلمه النجوم حتى ظن انه قد بلغ ثم قال له انظر اين المشتري فقال ما اراه في الفلك وما ادري اين هو فنحاه واخذ بيد رجل من الهند فعلمه حتى ظن انه قد بلغ وقال انظر الى المشتري اين هو فقال ان حسابي ليدل على انك انت المشتري وقال فشهق شهقة فمات وورث علمه اهله فالعلم هناك بيان في صورة رجل لعل المراد على تقدير صحة الخبر ان الله تعالى جعله في هذا الوقت في روح وحيوة وبعثه الى الارض لئلا ينافي ما سيأتي من اجماع المسلمين على عدم حيوة الاجسام الفلكية وشعورها وايمانه كيف صار صغير الجثة وسعة الارض وحصر عند الرجل

فيمكن ان يكون علمًا التكاثف او على اعدام بعض الاجزاء الاصلية التي بها تشخص الكوكب ثم ايجاد تلك الاجزاء واعادتها الحالي الشخص تتبدل اجزاؤه من اول العمر الى اخره وتشخصه محفوظ بالاجزاء الاصلية وورث علمه اهل ائمة كتبه وما علمهم قبل موته والخبر يدل على ان لهذا العلم اصلا ولا يدل على جواز النظر فيه وتعلمه وتعليمه واستخراج الاحكام منه لساير الخلق ولعله يكون فتنة كقصة هروت وماروت انتهى ومقتضى ما عرفته مما حكيناه عن البحار ان ما اسنده المصرة الى المعلى بن خنيس عن ابي عبد الله ع من تتمة خبر ريان بن الصلت عن الرضا ع فلعل المصرة اطلع على ما لم نطلع عليه فتامل قوله وقوله ع في تخطئة ما ادعاه المنجم من ان زحل عندنا كوكب نحس انه كوكب امير المؤمنين ع والاوصياء هذا لا مدخل له في خطاء المنجمين في الحساب الا ان يتجوز في حساب المنجمين المذكورين في كلام المصرة بما يعم الحساب والخواص قوله ان زنديقًا قال له ما تقول في علم النجوم قال ع هو علم قلت منافعه وكثرت مضاره لا يدفع به المقدور ولا يتقى به المحذور الخ لا دلالة في هذا الحديث على ما رام المصرة الاستشهاد به عليه من وقوع الخطاء من المنجمين في الحساب لان قلة منافع العلم وكثرة مضاره كما يحتمل ان تكون من جهة خطاء المنجم في الحساب كذلك يحتمل ان تكون بحسب الذات بل هو في الثاني اظهر الا ان يقال انه قد دلت الاخبار السابقة على ان اصل العلم حق واستفيد من بعضها وجود النفع وعدم الضرر فيه فيصير ذلك قرينة على ان المراد بقلة المنافع وكثرة المضار في هذا الحديث انما هو ما استند الى خطاء المنجمين واما انه لا يدفع به المقدور فلعله من الفقرات الاخر الحديث فانها لا تقطع وقوع الخطاء من المنجمين فيها لانها ناظرة الى ان قضاء الله سبحانه لا يرد وهذا المعنى كما يجتمع مع كذب المخبر كذلك يجتمع

مع صدقه بل هو في الثاني اظهر قوله والامر بالاجتناب من قول الزور اشار به الى قوله تعالى واجتنبوا قول الزور ووجه دلالته ان الزور عبارة عن الكذب والباطل والبهتة كما في مجمع البحرين وكتب الضلال لا تخلو عن ذلك وحفظها ينافي الاجتناب لكن لا يخفى ان تمامية هذا الوجه موقوف على ان يراد بالاجتناب عن قول الزور الاجتناب عن جميع ما يمكن تعلقه به من الافعال التي منها الحفظ والحمل على ارادة الجميع انما يتم فيما اذا لم يكن هناك فعل ظاهر التعلق وهو هنا موجود لان الظاهر من الامر بالاجتناب عن الكذب والباطل هو الامر بالاجتناب عن ارتكابها قوله من رواية تحف العقول انما حرم الله الصناعة التي يجيء منها الفساد محضًا الخ الاستدلال بهذه الفقرة يتم بانضمام ذيلها المشار اليه بقوله الى اخره المتضمن لتحريم جميع التقلب فيه فيعم الحفظ المبحوث عنه هنا ولا يتوهم ان الاستدلال بها ينافي ما تقدم من المصرة في مسئلة اقتناء الصور من المناقشة في الاستدلال بها على تحريمه لان ترتب الفساد هناك ليس امرًا وجدانيًا فقد كان الاستدلال مبنيًا على الاستدلال بالحصر في الصنعة على ترتب الفساد عليها وقد كان ذلك مبنيًا على جعل الحصر حقيقيًا فناقش المصرة بمنع ذلك بخلاف الحال هيهنا فان ترتب الفساد على حفظ كتب الضلال امر وجداني فيتم الاستدلال تامًا قوله بل قوله ع قبل ذلك او ما يقوى به الكفر في جميع وجوه المعاصي او باب يوهن به الحق الى اخره هذه الفقرة وان كانت مذكورة في تفسير وجوه الحرام من البيع والشراء الا ان ذيلها المتضمن حرمة الامساك وقد اشار اليه المصرة بقوله الى اخره ومعلوم ان حفظ كتب الضلال يندرج في احد القسمين من امر يقوى به الكفر ان كان الكتاب مشتملا على الكفر او باب يوهن به الحق ان لم يكن مشتملا على ما يبلغ حد الكفر ثم ان

قوله ع او ما يقوى به الكفر في جميع وجوه المعاصي فالا ثمرة فيه بين القيد والمقيد فان قلنا بورود ظهور القيد اعني عموم جميع وجوه المعاصي على ظهور المقيد اعني قوة الكفر نظرا الى ان المعاصي من شعب الكفر كما اشار اليه قوله ع لا يزني الزاني وهو مؤمن ولا يشرب الشارب وهو مؤمن كان مؤداه حرمة الاعانة على مطلق المعصية ومنه ما نحن فيه وان قلنا بتقديم ظهور المقيد هنا نظرا الى مقارنة الكفر بقوله باب يوهن به الحق المقتضي لبقاء الكفر على ظاهره لزم الاقتصار عن عموم المعاصي على ما كان في ضمن الكفر ولعله الاظهر في المقام وان كان الظاهر انه لو لا الاقتصار كان ظهور القيد واردا على ظهور المقيد بحسب التعارف فافهم قوله او يلتزم باطلاق عنوان محقق نفي الخلاف الذي لا يقصر عن نقل الاجماع الظاهر ان وصفه بعدم القصور عن نقل الاجماع انما هو باعتبار تشخصه من جهة الوثوق به لمساعدة التتبع عليه لا باعتبار نوعه حتى يلزمه ان النقل في الخلاف بنوعه بمنزلة نقل الاجماع فتدبر قوله نعم توجب الضلالة لليهود والنصارى قبل نسخ دينهما التعبير ناظر الى عدم ايجابها الضلالة بعد نسخ دين اليهود والنصارى لحصول الضلالة لهم بمجرد الالتزام بالدين المنسوخ قوله قال في المقصود من نقل قول المبسوط هو افادة ما تضمنه ذيل الكلام من ان حفظ المسلمين الكتب المحرفة السماوية محرم فالغرض حكاية القول بحلاف ما اختاره ومن عدم حرمة حفظها للمسلمين مع عدم ايجابها الاضلال لهم ولا لغيرهم من المعتقدين بتلك الكتب فعلى هذا كان اللازم تصدير العبارة بالواو لان مقتضى ترك الواو انما هو كون المحكي موافقًا لما قبله قوله اما حرمة اتلافها فلا دليل عليه

هكذا وجدنا العبارة في النسخ المتداولة بل في نسخة اصلحها المصرة بخطه في مواضع كثيرة وهو من سهو قلم الناسخ او من قلمه الشريف والصواب وجوب اتلافها او حرمة ابقائها قوله ومما ذكرنا انقض يعرف وجه ما استثنوه في المسئلة من الحفظ للنقض والاحتجاج على اهلها وذلك لما ذكره من ان المستفاد من رواية عبد الملك ورواية تحف العقول من كون تحريم الحفظ دائرًا مدار المفسدة وانه مع انتفائها او معارضتها بمصلحة راجحة يرتفع التحريم قوله الرشوة حرام قال في المصباح الرشوة بالكسر ما يعطيه الشخص للحاكم وغيره ليحكم له او يحمله على ما يريد وجمعه رشا مثل سدرة وسدر والضم لغة وجمعها رشى بالضم ايضا ورشوته رشوا من باب قتل اعطيته رشوة فارتشى اي اخذ واصله رشي الفرخ اذا مد راسه الى امه لتزقه انتهى وفي شرح القاموس كبعض الكتب الفقهية انها مثلثة الفاء ساكنة العين قوله وفي جامع المقاصد والمسالك ان على تحريمه اجماع المسلمين قال في جامع المقاصد اجمع اهل الاسلام على تحريم الرشا في الحكم سواء حكم بحق او باطل للباذل او عليه انتهى وفي المسالك وعلى تحريمه اجماع المسلمين انتهى بل قد يقال انه من ضروريات المذهب والدين ثم انه كما يحرم على الاخذ اخذها كذلك يحرم على الباذل اعطاؤها لقوله ع لعن الله الراشي والمرتشي في الحكم وتمسك في المستند مضافا الى ذلك بانه اعانة على الاثم والعدوان وهو غير واف بالمطلوب ان ثبت كون حرمة الاعطاء نفسية كما هو ظاهر سياق الخبر لان حرمة الاعانة لا تصلح ان يدعى الحرمة من باب المقدمة هنا قوله ويدل عليه الكتاب لعله اشارة الى قوله تعالى

حرمة الرشوة

الآكلون للسحت بمعونة ما ورد في تفسيره عن النبي صلى الله عليه وآله السحت هو الرشوة في الحكم
وعن علي عليه السلام هو الرشوة في الحكم ومهر البغي وكسب الحجام وعسيب الفحل وثمن الكلب
وثمن الميتة وثمن الخمر وحلوان الكاهن والاستعمال في المعصية ويحتمل
ان يكون اشارة الى قوله تعالى ولا تأكلوا اموالكم بينكم بالباطل او الى ما بعده من
قوله تعالى وتدلوا بها الى الحكام لتأكلوا فريقا من اموال الناس بالاثم وانتم تعلمون
قال في الصحاح ادلى بماله الى الحاكم دفعه اليه وقوله تعالى وتدلوا بها الى الحكام يعني
يعني الرشوة انتهى وفي الكشاف في تفسير الآية ما نصه ولا يأكل بعضكم مال
بعض بالباطل بالوجه الذي لم يبحه الله ولم يشرعه ولا تدلوا بها ولا تلقوا امرها
او الحكومة فيها الى الحكام لتأكلوا بالتحاكم فريقا طائفة من اموال الناس بالاثم
بشهادة الزور او باليمين الكاذبة او بالصلح مع العلم بان المقضي له
ظالم وعن النبي صلى الله عليه وآله انه قال للخصمين انما انا بشر وانتم تختصمون الي ولعل بعضكم
الحن بحجته من بعض فاقضي له على نحو ما اسمع منه فمن قضيت له بشيء من
حق اخيه فلا يأخذن منه شيئا فانما اقضي له قطعة من نار فبكيا وقال
كل واحد منهما حقي لصاحبي فقال اذهبا فتوخيا ثم استهما ليحلل كل
واحد منكما صاحبه وقيل وتدلوا بها وتلقوا بعضها الى حكام السوء على وجه
الرشوة وتدلوا مجزوم داخل في حكم النهي او منصوب باضمار ان كقوله وتكتموا
الحق وانتم تعلمون انكم على الباطل وارتكاب المعصية مع العلم بقبحها اقبح و
صاحبه احق بالتوبيخ انتهى وفي تفسير الجلالين ما لفظه ولا تدلوا تلقوا بها اي
بحكومتها او بالاموال رشوة الى الحكام انتهى اقول قد عرفت مما ذكرنا انهم اختلفوا
في تفسير الآية ولكن لا يخفى على من له ادنى خبرة باساليب الكلام ان الآية ظاهرة في النهي

عن الرشوة لان ظاهرها هو ان لا تدفعوا اموالكم الى الحكام لتجعلوها وسيلة
في اكل اموال الناس وليس هذا الا الرشوة والقول بان معناها لا تلقوا امر الاموال
او حكومة الاموال او نحوها خلاف خلاف الظاهر ومعلوم ان الظواهر حجة
دون غيرها فافهم قوله في رواية الاصبغ بن نباتة قال العلامة ره
في ايضاح الاشتباه الاصبغ بن نباتة بضم النون المجاشعي بضم الميم انتهى
قوله وان اخذ هدية كان غلولا اي خيانة قال في المصباح غل
غلولا من باب قعد واغل بالالف خان في المغنم وغيره قال ابن السكيت
لم نسمع في المغنم الا غل ثلاثيا وهو متعد في الاصل لكن اميت مفعوله فلم ينطق
به انتهى انتهى وقال في الوافي الغلول الخيانة في غنيمة دار الحرب وقد يطلق على
مطلق الخيانة انتهى قوله كل شيء غل من الامام فهو سحت قال
في المجمع غل من المغنم شيئا اذا اخذه خفية وفيه عن ابي عبيد ان الغلول
من المغنم خاصة ولا نراه من الخيانة ولا من الحقد قوله ع
والربا بعد البينة هذه الفقرة يمكن الاستدلال بها على ان الربا المأخوذ
مع الجهل بحرمته لا باس به ولا يجب رده الى مالكه فان في المسئلة قولين قال
العلامة ره في التذكرة يجب على آخذ الربا المحرم رده على مالكه ان عرفه لانه
مال لم ينتقل عنه الى الآخذ ويده يد عادية فيجب دفعه الى المالك كالغصب
ولو لم يعرف المالك تصدق به اذا لم يتمكن من استعلامهم ولو لم يعرف المقدار
وعرف المالك صالحه ولو لم يعرف المالك ولا المقدار خمسه وحل له الباقي هذا
اذا فعل الربا متعمدا واما اذا فعله جاهلا بتحريمه فالاقوى انه كذلك وقيل لا يجب
عليه رده لقوله تعالى فمن جاءه موعظة من ربه فانتهى فله ما سلف وهو تيناول

عنه لانه مجهول المالك ولو وجد المالك فمات سلم الى الوارث فان جهلهم تصدق به ح

المال الذي اخذه على وجه الربا وسئل الصادق ع عن الرجل يأكل الربا وهو يرى انه له
حلال قال لا يضره حتى يصيبه متعمدا فهو بمنزلة الذي قال الله تعالى وفي الصحيح عن
الصادق ع قال اتى رجل الى ابي عبد الله ع فقال اني قد ورثت مالا وقد علمت ان
صاحبه الذي ورثته منه قد كان يربي وقد عرفت ان فيه ربا واستيقن ذلك و
ليس يطيب لي حلاله لحال علمي فيه وقد سألت فقهاء اهل العراق واهل الحجاز
فقالوا ما يحل لك اكله من اجل ما فيه فقال ابو جعفر ع ان كنت تعرف ان فيه
مالا معروفا ربا وتعرف اهله فخذ رأس مالك ورد ما سوى ذلك وان كان مختلطا
فكله هنيئا فان المال مالك واجتنب ما كان يفعل صاحبه فان رسول الله ص قد
وضع ما مضى من الربا وحرم عليهم ما بقي فمن جهله وسع له جهله حتى يعرفه فاذا
عرف تحريمه حرم عليه ووجب عليه فيه العقوبة اذا ركبه كما يجب على من يأكل
الربا اذا تقرر هذا فانما اباح عليه السلم له الربا مع امتزاجه بناء على ان المورث تكبه
بجهالة وتمام الحديث يدل عليه انتهى وفيما ذكر كفاية لمن تدبر قوله
واما الرشا في الاحكام يا عمار فهو الكفر بالله العظيم لم اجد فيما حضرني من كتب
اللغة من ذكر ان الرشا استعمل مفردا بمعنى الرشوة وانما ذكروه جمعا للرشوة
ولا باس بالالتزام باستعماله جمعا في الحديث واما افراد الضمير في قوله فهو الكفر
فانما هو باعتبار تقدير الاخذ مضافا الى الرشا قوله وظاهر هذه
الرواية سؤال الرشوة لبذل فقهه فيكون ظاهرا في حرمة اخذ الرشوة للحكم
بالحق او للنظر في امر المترافعين ليحكم بعد ذلك بينهما بالحق من غير اجرة لا يخفى
ان استظهار المصنف ره ما ذكره من الرواية مبني على تفريع سؤال الرشوة على
احتياج الناس الى فقهه ونظره ره في تخصيصه بالحكم بالحق واخراجه عن الحكم

بالباطل هو ان تفرع على ان الناشي من الفقه لا يكون الا الحق لان الباطل الناشي من
الفقه لم ثمرته ثم انه ره جعل مقتضى التفريع ان يكون سؤال الرشوة لبذل فقهه
واراد ببذل فقهه ما هو اعم من توجيه النظر الى امر المترافعين ومن انشاء الحكم
فبذل الفقه في الاول عبارة عن توجيه الفهم والمعرفة الحقيقة الواقعة
وفي الثاني عبارة عن بيان ما فهمه فاذا اراد ببذل الفقه ما يعمهما وجعل الحديث
بعد ذلك محتملا لامرين احدهما اخذ المال في مقابل الحكم للمعطي بحق والآخر
النظر في امر المترافعين فاستفاد من الرواية تحريم الرشوة مع كون الحكم حقا
سواء اخذها في مقابل الحكم ام في مقابل النظر وانت خبير بان احتياج الناس
الى فقه الرجل انما هو لاجل النتيجة الحاصلة منه وليست الا انشاء الحكم فيكون
سؤاله للرشوة باعتبارها وح يكون الرواية ظاهرة في خصوص حرمة اخذ
الرشوة على الحكم ولا تقبل حكم طلبه من المترافعين شيئا في مقابل مجرد النظر
في امرهما ليحكم بعد ذلك بينهما بالحق من غير اجرة ثم على ما بيننا يبقى حكم
حرمة سؤال شيء على الحكم بالباطل لما ذكره مستفادا من دليل آخر او من هذه
الرواية بطريق الاولوية بل بصدق الرشوة وتوقف حكم الحرمة على ما اخذ في
مقابل الحكم بالباطل المعطية من قبيل الواضحات المسلمة كما هو الحال على ما بني عليه
المصنف ره من ظهورها في الدلالة على طلب المال على الحكم بالحق او على النظر في امر
المترافعين ليحكم بالحق من غير اجرة قوله وهذا المعنى هو ظاهر تفسير
الرشوه في القاموس بالجعل الظاهر انه اراد بالمشار اليه بقوله فهذا المعنى
العام الشامل لما يبذل على كون الحكم بحق سواء بذل في مقابل الحكم بحق ام في
مقابل النظر الذي يتعقبه الحكم بالحق من دون اجرة ولما كان لازم كلامه شموله

لما يبذل له في مقابل الحكم بالباطل بطريق اولى اصلا وقوله هذا المعنى عبارة عن المعنى العام
الشامل لما قابل الحق وما قابل الباطل ووجه الاستظهار من تفسيره في القاموس
بالجعل هو كون الجعل اعم مما يقرب في مقابل الباطل او الحق ثم ان المعنى الذي فسر
صاحب القاموس الرشوة به غير المعنى المتعارف الذي هو المبحوث عنه في هذا
المقام لان ذلك المعنى مفهوم عام شامل لمثل الف درهم في قول القائل من رد
عبدي فله الف درهم لان المراد به مطلق ما يرد في مقابل عمل مقصود ولهذا فسر
الرشوة في ترجمة القاموس بما يبذل للانسان في مقابل عمله ثم حكى عن شارحه
انه قال ان الجعل قد خصص عرفا بالبرطيل الذي يعطى الحاكم او غيره في ضمن ايصاله
المقصود المعطي قوله والبه نظر المحقق الثاني ره حيث فسر في حاشيته
الارشاد الرشوة بما يبذله المتحاكمان اي من دون تقييد بكونه في احقاق الباطل
وابطال الحق والظاهر ان مراده ببذل المتحاكمين ليس هو اجتماعهما في البذل
بل المراد وقوع البذل منهما في الجملة ولو بوقوعه من واحد منهما قوله
وهو صريح الحلي ايضا في مسئلة تحريم اخذ الرشوة مطلقا اه قال في السرائر في
باب اداب القضاء من كتاب القضايا والاحكام ما نصه والقاضي بين المسلمين
والحاكم والعامل عليهم يحرم على كل واحد منهم الرشوة لما روي ان النبي ص قال
لعن الله الراشي والمرتشي في الحكم وهو حرام على المرتشي بكل حال واما الراشي
فان كان قد رشاه على تغيير حكم او ايقافه فهو حرام وان كان على اجرائه على واجب
لم يحرم عليه ان يرشوه لذلك لانه يستنقذ ماله فيحل ذلك له ويحرم على الحاكم اخذه انتهى
ووجه صراحته انه فرض اعطاء الرشوة من المحق والمبطل هذا وينبغي توضيح المقال
في انه هل يختص موضوع الرشوة بالباطل ام يصدق على ما يبذله احد المتخاصمين

ليحكم الحاكم له بالحق فنقول قال في شرح القواعد انها ليست مطلق الجعل كما في
القاموس بل بينه وبين الاجر والجعل عموم من وجه ولا البذل على خصوص الباطل
كما عن النهاية والمجمع ولا مطلق البذل ولو على خصوص الحق بل هو البذل على الباطل
او على الحكم له حقا او باطلا مع التسمية وبدونها انتهى وفي المستند جعل اطلاقها
بالنسبة الى الحق والباطل بحسب الموضوع مقتضى كلام الاكثر والمتفاهم في العرف
وحكاه عن تصريح والده ثم قال وهو الظاهر من القاموس والكنز ومجمع البحرين
ثم قال ويدل عليه استعمالها فيما اعطي للحق في الصحيح عن رجل يرشي الرجل
على ان يتحول عن منزله فيسكنه قال لا باس فان الاصل في الاستعمال اذا لم
يعلم الاستعمال في غيره الحقيقة كما حقق في موضعه نعم عن النهاية الاثيرية
ما ربما يشعر بالتخصيص ككلام بعض الفقهاء وهو لمعارضة ما ذكر غير صالح مع
ان الظاهر ان مراد بعض الفقهاء تخصيص الحرمة دون الحقيقة انتهى وما ذكره
من شمولها للقسمين هو الحق ثم اعلم ان بذل الرشوة قد يكون لاجل الحكم
للباذل حقا كان ام باطلا وقد يكون لاجل ابطال الحق بالحق وان لم يكن
موافقا لمدعاه وهذا القسم يكون من قبيل بذل الجعل فان صدق عليه الرشوة
كان موردا لاجتماعهما ولكن الحق ان هذا ليس من الرشوة موضوعا لما عرفته
من عبارة المصباح وغيرها واما القسمان الاولان فان ادرجناهما في عنوان
شيء من الجعل والاجارة كان ذلك موردا للاجتماع بينها وبين شيء منهما
والا كان رشوة ولم يكن جعلا ولا اجرة ويتحقق هذا بان يكون الداعي على
البذل ذلك فيصير هذا موردا لافتراق الرشوة عن الجعل والاجرة كما انه لو اعطى ليحكم
له وتعاهدا على ذلك باللفظ بعنوان الجعل كان موردا لاجتماع بينها وبينه

او تعاهدا عليه باللفظ بعنوان الاجارة كان من مورد الاجتماع بينها وبين الاجارة
غاية ما في الباب ان الاجارة فاسدة شرعا ولا ينافي صدق المفهوم ويفترقان عنها
فيما لو كان شيء منهما على نفس القضاء او على شيء من الافعال التي هي غير مورد للرشوة
كما لو وقعا على الخياطة او البناء او نحوهما وقال بعض المعاصرين ايده الله تعالى بعد ذكر
كلام شرح القواعد وحكمه بان العرف مساعد على ذلك كاللغة واستشهاده بما عن
مختصر النهاية ومجمع البحرين من اختصاصها مطلقا او غالبا بالباطل الا ان الظاهر
ان منها ما يبذل له المحق ليحكم له بحقه بحيث لو لم يبذل له لابطل حقه وحكم عليه
بالباطل واما ما يبذل على الحكم بالحق سواء كان له او عليه فان كان بحيث لولاه
لحكم بالباطل فالظاهر انه منها ايضا ولعل مراد نحو المتن المنسوب الى الاصحاب
المحكي على تحريمه اجماعهم بل واجماع المسلمين والعرف مساعد على ذلك كله وما عن اللغة
كانه منزل على ذلك والا فلا يخلو من نظر وان كان بحيث لولاه لم يحكم اصلا فالظاهر
انه ليس منها وانما هو الاجرة او الجعل على القضاء الذي قد سبق البحث فيه ومن
ذلك يظهر ان بينها وبينهما تباينا كليا لا عموما مطلقا ولا من وجه كما وقع في
كثير من العبارات السابقة وغيرها كما ان منه ايضا يظهر انها ما يلزمها التاثير
في نفس الحاكم ولعله لذا قيل بانه اذا كان يحكم بالحق وان لم يرتش جاز الدفع
اليه والا فلا وما في الرياض وغيره من انه مدفوع باطلاق النص والفتوى فيه يدفع
بمنع شمول الاطلاق لذلك كما ان اطلاق ما عن حاشية الارشاد من ان الرشوة
ما يبذله المتحاكمان وعن جامع المقاصد ان الجعل من المتحاكمين للحاكم رشوة
وعن الحلي ان اخذ الرشوة مطلقا حرام وكذا اعطاؤها الا اذا كان على اجراء حكم
صحيح فلا يحرم على المعطي ونحو ذلك من عباراتهم محل تامل بل منع وكان ذلك

اشتباه بينها وبين الاجرة او الجعل انتهى ولا يخفى ما فيه لانه لا يلزم مما ذكره انتفاء
الجعل والاجرة على ساير الافعال كالبناء والخياطة حتى يتحقق التباين الكلي والذي
يعطيه كلامه من حيث تقييد الاجرة والجعل بكونهما على القضاء قبل قوله ومن ذلك يظهر
هو انه قد اشتبه عليه الامر فلاحظ النسبة بين الرشوة والجعل على القضاء
بخصوصه او الاجرة عليه هذا مع تقييد احد طرفي النسبة اللذين لا بد من
ملاحظتهما فيها بحسب اصل المفهوم خروج عن مفروض شرح القواعد وغيره مما اشار
اليه بقوله كثير من العبارات اه فصار الحاصل ان ما ذكره من التفصيل فيما يبذل على
الحكم بالحق واستظهاره من ذلك ان الرشوة مما يلزمها التاثير في نفس الحاكم
كما يتجه عليه المنع كذلك يتوجه المنع الى دعوى انصراف الاطلاق في مقابلها الى ما في
صاحب الرياض ره ثم ان الذي يظهر من ملاحظة الاستعمالات والتامل في
مطاوي كلمات الفقهاء واهل اللغة هو ان الرشوة عبارة عما يعطيه احد
الشخصين صاحبه في مقابل عمل ليس من شانه ان يقابل بالجعل والاجرة
عند اهل العقول والمعرفة ولهذا كان التخفي بها من لوازمها لحصول الاستنكار
باستعمالها او بعبارة اخرى يكون ذلك العمل مع كونه مما يعتني به العقلاء ويتبرعون
به مما لا يقابلونه بعوض بل يفعلونه من باب التعاون والتعاضد فيما بين
ابناء النوع كاحقاق الحق وابطال الباطل وترك الظلم والايذاء وتسليم الوقف
الى الموقوف عليه ولهذا وقع في بعض الروايات السابقة التعبير بقوله يرشو
على ان يخرج من منزله فيسكنه فموارد الجعل والاجارة المتعارفة التي منها
مباشرة القضاء التي هي من الاعمال المعتبرة لا تسمى رشوة بخلاف كتمان الحق
بعد العلم به او اظهاره وكذا لو اخذ شيئا من احد ليظلم احدا او يكف ظلمه عنه وكذا

قضا حوائج الاخوان عند الامراء وامثال ذلك والى هذا اشار في الجواهر في ذيل
كلام له حيث قال بخلاف الرشوة التي كانت الا نفس السليمة مجبولة على التنزه
عنها لا نها غير الهدية والاجارة والجعالة بل هو قسم اخر ينقح العرف افراده
وما كان منها محل شك فالاصل يقتضي حليته كما انه يقتضي حلية ما فرض من
افرادها او يفرض كونه محل شك في اندراجه في ذيل الحرمة انتهى قولــــه
وعن النهاية انها الوصلة الى الحاجة بالمصانعة والراشي الذي يعطي
ما يعينه على الباطل لم يذكر عبارة النهاية على وجهها لانه قال فيها رشوة الوصلة
الى الحاجة بالمصانعة واصله من الرشا الذي يتوصل به الى الماء فالراشي الذي يعطي
ما يعينه ثم انه صدر هذه العبارة مساوية لعبارة المصباح ان جعلنا الوصلة
بمعنى ما يتوصل به كما هو ظاهرها يستفاد من المص انه فهم منها حيث قال
بل يعم ما يبذل لحصول غرضه وهو الحكم له حقا كان او باطلا وهو ظاهر ما تقدم
عن المصباح والنهاية هذا ولكن الظاهر من قوله والراشي الذي يعطي ما يعينه
على الباطل هو اختصاصها بالباطل لبعد تخالف المشتق والمشتق منه في العموم
والخصوص ويدل على الاختصاص صريحا قوله في النهاية بعد العبارة التي حكاها
المص عنها بلا فصل فاما ما يعطي توصلا الى اخذ حق او دفع ظلم فغير داخل
فيه فلا تدل عبارة النهاية على ما ادعاه من التعميم لكنه معذور من جهة
انه لم يحضره كتاب النهاية كما يدل عليه تصديره النقل بكلمة عن دون كلمة في
ثم ان لفظة ما في قوله يعطي ما يعينه اما عبارة عن الاخذ فيكون قد استعمل
كلمة ما بمعنى من واما عبارة عن المال المعطى ويكون معنى يعينه انه
يصير سببا لاعانته قولـــه ومنه يظهر حرمة اخذ الحاكم للجعل من
المتحاكمين

الجعل
المتحاكمين مع تعين الحكومة عليه هذا شروع في البحث عن حرمة اخذ
وعدمها بعد الفراغ عن حال حكم الرشوة الذي لم يخالف احد في انه هو التحريم
وان وقع الكلام الخلاف بين ظواهر عباراتهم في تعيين موضوعها و
ينبغي توضيح المقام فنقول انه يستعملونه في المال الذي ياخذه القاضي
قبل القضاء او بعده الفاظا يرتبون على مفاهيمها شيئا من الحل و
الحرمة وهي خمسة الرشوة والاجرة والجعل والرزق من بيت المال
والهدية اما الرشوة فقد عرفت ان الذي يستفاد من كلمات من
تعرض لتفسيرها امور ثلثة احدها الجعل الذي يقرره المتحاكمان
للقاضي في مقابل عمله الذي هو انشاء الحكم او مقدمته التي هي النظر
في امرها ليحكم بعد ذلك بالحق وعلى هذا يكون مساويا للجعل
المراد بلفظه في هذه المسئلة ثانيها ما يبذل للحاكم لابطاله حقا
او تمشيته باطلا وان كان الباطل غير المتحاكمين فلو اعطى غيرهما
الحاكم شيئا ليحكم لاحدها لقرابته او صداقته او لغير ذلك من الدواعي
الدنيوية كان داخلا في موضوع الرشوة قطعا كما وقع في كلام بعض
الفقهاء وظاهر عبارة المصباح مبني على الاغلب كما انه لا فرق بعد اخذها
بين حكم الحاكم للمعطي او لغيره لخصمه موضوعا وحكما لا فرق في الجعل
بين ما لو كان الحكم بحق او باطل هذا واما تفسيرها فذلك باخذ الحاكم
مالا لاجل الحكم فهو غير خال عن الخلل لما عرفت من تفسيره بما يعطيه
الشخص فهو الشيء بوصف كونه يعطيه لا نفس الاخذ ويشهد
بذلك ان الفعل منه يسند الى المعطي ولا يسند الى الحاكم الا ما كان

للمطاوعة وهو الارتشاء ثم ان التقييد بالحاكم انما هو لرعاية الغرض في هذه
المسئلة والا فمفهوم الرشوة كما في عبارة المصباح والنهاية اعم منه ومن
غيره ثالثها ما يبذل لحصول غرض الباذل وهو الحكم على وفق مراده سواء
كان الحكم حقا ام باطلا واما الاجرة فقد قال في مفتاح الكرامة في مقام الفرق
بينها وبين الجعل ما لفظه والمراد من الاجرة ما يؤخذ من المتخاصمين او غيرهما
كاهل البلد او المحلة والجعل هو الاجرة لكنها من المتخاصمين او احدهما له
تعدوها فيكون تابعا للشرط قبل الشروع في سماع الدعوى فان شرطه عليهما
او على المحكوم عليه فالفرق بينه وبين الرشوة ظاهر وان شرط على المحكوم له
فالفرق ان الحكم لا يتعلق فيه باحدهما بخصوصه بل بمن اتفق له الحكم منهما على
الوجه المعتبر فيكون الجعل عليه وهذا لا تهمة فيه ولا ظهور غرض بخلاف الرشوة
لانها من شخص معين ليكون الحكم له ان كان محقا او مبطلا وقد اخذ
فيه ايضا الاجرة انه بحيث لو لم يكن لم يفعل انتهى وتبعه بعض من تاخر
وعندي ان هذا لا وجه له اذ لا يساعد عليه وضع ولا استعمال
ولعل منشا توهم صاحب مفتاح الكرامة هو ما وجد في عبارة الشرائع
قوله ولا فرق في ذلك يعني الحكم بالحرمة بين اخذ الاجرة من السلطان
او من اهل البلد والمتحاكمين ثم قال بل الاخير هو الرشوة التي ورد في الخبر
انها كفر بالله العظيم وبرسوله انتهى وان كان فيما ذكره اخيرا نظر
ولكنه لا يدل على عدم تصور الجعل من غير المتحاكمين حتى يتحقق الفرق
الذي ذكره والذي اراه بعد ما هو معلوم من الفرق بين الاجارة والجعالة
كما ينبئ عنه افراد كل منهما بمبحث خاص واحكام خاصة هو ان من جملة

او كلاهما الحاكم خاصة اوان نظرت في امرنا او حكم في القضية فلك
الحكام فله كذا فكلام الوجه
والجعل خصوص من المتداعيين صح

ما يوجب الفرق اشتراط تعيين العامل في الاجارة دون الجعالة ومعلوم انه يمكن
ان يقول احد المتداعيين وفيهما غيرهما من اهل البلد والسلطان بل نقول انه كما
يتصور الامران من اهل البلد او السلطان او احد المتداعيين بل من اجنبي على القضاء
الخاص كذلك يتصور ذلك بالنسبة الى مباشرة القضاء على وجه العموم كما قد يتفق
ذلك من السلطان ثم على تقدير كون الحاكم المخاطب خاصا فالجزم بالعمل وتعيين زمانه
ما يعتبر في الاجارة دون الجعالة فيقول في الاجارة اعطيك مائة على ان تفصل هذا
القضاء في هذا اليوم مثلا وفي الجعالة ان فصلت هذا القضاء فلك مائة مثلا
واذ قد عرفت ذلك نقول ان كل من عبر بالاجرة اراد بها ما هو اعم من الاجرة بمعناها
الاصطلاحي والجعل ويشهد بهذا ان المحقق قال في البيع في هذا المبحث اخذ الاجرة
على الاذان حرام ولا باس بالرزق من بيت المال وكذا الصلوة بالناس على
تفصيل قاله في كتاب القضاء اما لو اخذ الجعل من المتحاكمين ففيه خلاف
والوجه التفصيل جمع عدم التعيين وحصول الضرورة قبل يجوز والاولى المنع
ولو اختل احد الشرطين لم يجز انتهى وانه استدل المانع من اخذ الاجرة باجماع
علمائنا مع ان معقده الجعل وانه قال المحقق الثاني في شرح العلامة في القواعد
ويحرم الاجرة على الاذان وعلى القضاء ما لفظه لا فرق بين اخذ الاجرة من المتحاكمين
او من السلطان او اهل البلد عادلا كان او جائرا سواء كان الماخوذ بالاجارة
او الجعالة او الصلح انتهى وان شئت قلت كما قال المقرر وهو القائل المحقق
ان الاجرة في العرف يشمل الجعل وان كان بينهما فرق عند المتشرعة فالمراد بالاجر
والاجرة في كلامهم انما هو المعنى العرفي هذا ولا اقل من اتحادهما حكما وصاحب
المستندية قد نظر الى احد كوجهين حيث جمع بينهما في العنوان وقال المسئلة الاولى

اختلف كلماتهم في جواز اخذ الاجرة والجعل على القضاء من المتخاصمين او احدهما
او غيرهما الى اخر ما قال والعجب من بعض المعاصرين ايده الله تعالى حيث ذكر الكلام
في الاجرة وحدها وذكر فيها اقوالا خمسة واختار فيها جواز اخذها مطلقا
ثم افرد الجعل بالعنوان فقال واما الجعل مطلقا او من احدهما مع تعين القضاء
عليه وكفايته او تمكنه فغير جايز قولا واحدا كما في كشف اللثام بل عن ط عندنا
لا يجوز اخذ الجعل بحال بل عن ق الاجماع عليه فان تم والا فلا يخلو عن نظر
لبعد الفرق بينه وبين الاجرة مطلقا او منهما هذا كلامه وقد علم بما حررناه
وجه الفرق بين الجعل والاجرة كما علم وجه الفرق بينهما وبين الرشوة كما علم من مطاوي
الكلام ان مورد الرشوة انما هي القضية الشخصية واما الرزق
فقد قال في لك مفرقا بينه وبين الاجرة في مسئلة حرمة اخذ الاجرة على
الاذان ما لفظه والفرق بينهما ان الاجرة تفتقر الى تقدير العمل والعوض وضبط
المدة والصيغة الخاصة واما الارتزاق فمنوط بنظر الحاكم لا يقدر بقدر
ومحله من بيت المال ما اعد للمصالح من خراج الارض ومقاسمتها ونحوها
ولا فرق في تحريم اخذ الاجرة بين كونها من معين ومن اهل البلد والمحلة وبيت
المال الى ان قال واما اخذ ما يعد للمؤذنين من اوقاف مصالح المسجد ونحوها
فليس باجرة وان كان مقدرا وكان هو الباعث على الاذان نعم لا يثاب فاعله
الا مع تمحض ارادة القربة الى الله تعالى انتهى وقال في باب الاذان والاقامة نعم
يجوز ان يرزق من بيت المال من سهم المصالح لا من الصدقات ولا من الاخماس لكون
ذلك مختصا بفريق خاص انتهى ويأتي من المصنف ما هو اوضح من ذلك في
مسئلة اخذ الاجرة على الواجبات انشاء الله تعالى وبما ذكرنا ظهر ما في جعل الرزق

اعم

اعم من الاجرة كما فعله صاحب الرياض في توجيه ما في الحديث من قوله ع يأخذ
على القضاء الرزق واما الهدية فهي العطية المبعوث بها على سبيل
الملاطفة كما في المصباح عن بعض اهل اللغة والمعاني وقال فيه ايضا اهديت
الرجل كذا بالالف بعثت به اليه اكراما فهو هدية انتهى وعلى هذا فلو اعطى انسان
غيره شيئا وهما مجتمعان في المجلس لم يكن ذلك الشيء يسمى هدية والظاهر
ان مراد الاصحاب هنا ما هو اعم من ذلك ولهذا فسرها المصنف بانها ما يبذل
على وجه الهبة ليورث المودة الموجبة للحكم له حقا كان او باطلا واذ قد عرفت
ذلك فاعلم ان الظاهر ان المصنف ايضا بنى على ما بيناه من كون مراد من عبر هنا
بالجعل ومراد من عبر بالاجرة معنى واحدا ويشهد بذلك انه حكى عن جامع المقاصد
دعوى النص والاجماع على حرمة الجعل مطلقا مع ان دعواه لهما انما هي في ذيل قول
العلامة ره وتحرم الاجرة على الاذان والقضاء قال ره اما الاذان ففي بعض الاخبار
ما يقتضي تحريمه والاجماع الى ان قال واما القضاء فللنص والاجماع ثم ساق العبارة
التي حكيناها عنه عند بيان الفرق بين الجعل والاجرة ولا يتوهم ان استشهاد
المصنف بدعواه النص والاجماع انما هو باعتبار تعميمه الاجرة للجعل كما عرفت في
عبارته المحكية لان هناك شواهد اخر في كلام المصنف على ان المراد بهما معنى واحد
منها انه قال في عبارته وفصل في المختلف فجوز اخذ الجعل والاجرة فقد جمع بينهما
مع ان عبارة المختلف ليس فيها الا لفظ الاجرة قال ره فيه على ما حكاه عنه في جامع
المقاصد مصرحا بانه لفظه ما نصه ان تعين القضاء عليه اما بتعيين الامام ع
او بفقد غيره او بكونه الافضل وكان متمكنا لم يجز الاجرة عليه وان لم يتعين
او كان محتاجا فالاقرب الكراهية انتهى ومنها انه قال فيما سيأتي من مسئلة

اخذ الاجرة على الواجبات ما لفظه فقد نقل المحقق والعلامة وغيرهما القول
بجواز اخذ الاجرة على القضاء عن بعض فقد قال في يع اما لو اخذ الجعل من المتحاكمين
ففيه خلاف وكذا العلامة ره في المختلف انتهى فقد ذكر في التعبير عن القول بالجواز
على وجه الاجمال لفظ الاجرة واستشهد عليه بما تضمن لفظ الجعل وبالجملة فالمراد
باللفظين معنى واحد وان كانت الاجرة اعم والجعل اخص الا ان الظاهر ان تعبيرهم
بالجعل في هذا المقام نظرا الى ما هو الواقع في الخارج من ذكر المتخاصمين عوض
القضاء للقاضي على وجه ليس فيه جعل القاضي نفسه اجيرا في مدة معلومة على ما هو
اللازم في الاجارة وانما يقع ذلك منهما على وجه ينطبق على الجعالة فافهم وتدبر
قوله ع طمعا في حطام الدنيا الحطام كغراب ما يحطم اي يتكسر وينفتت
من عيدان الزرع ولعله استعارة لما يطمع فيه الناس تحقيرا باعتبار انه
شيء قليل حقير في جنب ما يمكن تحصيله من المثوبات الاخروية قوله
او للعاقبة كتب ره في الحاشية فيكون بطلان الحق مترتبا على القضاء
بغير علم وان لم يكن مقصودا قوله واما اعتبار الحاجة فلظهور
اختصاص ادلة المنع بصورة الاستغناء كما يظهر بالتامل في روايتي يوسف
وعمار المتقدمتين اما رواية يوسف فافادتها للاختصاص بصورة الاستغناء
من جهة قوله ع فسئلهم الرشوة معطوفا على قوله ع احتاج الناس اليه لفقهه
في قوة ان يقال فسئلهم الرشوة لفقهه ولهذا قال المصنف وظاهر هذه الرواية سؤال
الرشوة لبذل فقهه والتقييد بكونه لفقهه ينفي كونه لحاجته فيستفاد الاختصاص
واما رواية عمار فافادتها للاختصاص انما هي من جهة الاضافة في جوائز القضاة
فان مقتضاها ان الاجر للقاضي لكونه قاضيا لا لكونه محتاجا اليه هذا غاية ما يمكن

من توجيه ما اشار

من توجيه ما اشار الى ظهوره بالتامل ولا يخفى ان للمناقشة فيه مجالا واسعا
خصوصا الاخير قوله ما يزيح علته الازاحة الازالة والعلة بالكسر المرض
الشاغل والمراد ع ازالة مرض الفقر الشاغل للقلب عما يتبعه قوله وللرواية توجيهات
تكون الرواية على بعضها محمولة على ظاهرها من التحريم وعلى بعضها محمولة على
المبالغة في رجحان التجنب عن قبول الهدايا من اهل الحاجة اليه لئلا يقع في الرشوة
يوما الظاهر انه اشار الى ان ظاهر الرواية محال لاحتمال اللزوم بلا لزوم اذا قضى حاجة
لاخيه طلبا لمرضاة الله او لمحض السرور وبعد ذلك اهدى من قضى له الحاجة
الى صاحبه هدية لم يكن وجه للقول بحرمة اخذه فنقول اما ان تبقى الحاجة على
اطلاقها الشامل لخصوص الحاجة الى رفع الخصومة وما هو اعم من ذلك من الحاجات
التي يتوقف قضاؤها على اعمال محترمة لها اجرة في العرف والعادة واما
ان نخصها بالاول واما ان نخصها بالحاجات التي لم يتعارف اخذ المال
عليها وعلى كل تقدير اما ان يراد بلفظ ثم الترتيب في الذكر اللفظي ويكون بذل الهدية
وقبولها قبل قضاء الحاجة اما الاطلاق الشامل للحاجات المتوقفة على الاعمال المحترمة
التي لا تفعل مجانا فليس بمراد قطعا فلا بد من اراده احد الاخيرين فان قلنا
بان المراد بالحاجة هو خصوص ارتفاع الخصومة وقلنا بان ثم للترتيب الذكري
لم يكن اشكال في حرمة قبول الهدية على هذا الوجه على ما ذكره المصنف وان قلنا بالاختصاص
بذلك لكن قلنا بان ثم للترتيب المعنوي لم يكن وجه للالتزام بحرمة الاخذ ولا بد
حمل الرواية ح على المبالغة في رجحان التجنب عن قبول الهدايا لئلا يقع في الرشوة
نعم هناك توجيه اخر يحكم فيه بالحرمة وهو ان لا يعين المحكوم له للقاضي شيئا
بل يعين الاحسان اليه على ما هو المتعارف فيما بين العجم حيث يقول بعضهم لبعض

اقض لي هذه الحاجة وانا اخدمك او تجعل لي معينا في خدمتك ويريدون بالاول
الاحسان اليه وبالثاني دوامه ثم انه بعد قضاء القاضي له يهدي اليه هدية
وان قلنا بان المراد بالحاجة مطلق الحاجات التي لم يتعارف اخذ المال عليها
فان قلنا بان لفظة ثم للترتيب المعنوي لم يكن وجه للالتزام بالحرمة ولا يبعد الحمل
على المبالغة وان قلنا بانها للترتيب الذكري كانت حرمتها في غير القضاء الذي هو
نوع منها مبنية على ان الرشوة تختص بالقضاء ام تجري في غيرها فعلى الثاني تكون
في غير القضاء ايضا محرمة وعلى الاول لا يبعد ان يكون الحكم بالحرمة في غير القضاء
مبنيا على المبالغة في التجنب قوله وهل يحرم الرشوة في غير الحكم بنا
على صدقها كما يظهر مما تقدم من المصباح والنهاية كان يبذل له مالا على
ان يصلح امره عند الامير ينبغي تحقيق القول في موضوع الرشوة من حيث الاختصاص
بالحكم او شمولها له ولغيره فنقول لا ريب في عدم اختصاصها بخصوص الحكم الشرعي
لانها من الالفاظ اللغوية والعرفية السابقة على الشرع ثم هل تختص بمطلق الحكم او
تشمل غيره ايضا مثل ما يبذل على اداء الشهادة مثلا ومثل ما ذكره المصنف من المثال
الوجه هو الثاني لما عرفت من كلمات اهل اللغة الشاملة للقسمين مضافا الى ان
استعمال لفظها قد وقع في الخصوص وفي بعض ما هو من افراد العام دون الخاص
المذكور فدار الامر بين ان يكون موضوعا للمطلق او يكون موضوعا للمعنى الخاص وقد تقرر
في محله انه اذا دار الامر بين كون اللفظ موضوعا للمطلق او المقيد كان اللازم هو
البناء على الاول ومما استعمل في شيء من افراد العام ما وقع في الصحيح عن الرجل
يرشو الرجل على ان يتحول من منزله فيسكنه قال لا باس واختار بعض مشايخنا
اختصاصها بالقضاء من الحاكم الشرعي ونفى البعد عن عمومها بالنسبة الى الحاكم على

الوجه الشرعي كقضاة السوء مثلا مع اعترافه بان الاعطاء على وجه الشهادة
ومقدمات القضاء كسماع الدعوى وشهادة الشاهد ونحوها داخلة في الاعطاء
على القضاء واستند في التخصيص على امرين احدهما ما ورد في كثير من الاخبار من تقييد
الرشا بالحكم كما عرفت وثانيهما تعرض الفقهاء بعنوان الرشوة في القضاء وفيهما
ما لا يخفى اما الاول فلان مثل قوله ع والرشا في الحكم يدل على وضع الرشا لما هو
اعم من مورد الحكم والا كان التقييد لغوا وقد عرفت اشتمال اكثر الاخبار المذكورة على
التقييد المذكور كاشتمال كلام العلامة والمحقق الثاني المذكورين سابقا عليه وهو
على خلاف مطلوبه اولى نعم التقييد يدل على اختصاص الحرمة بمحل القيد الا ان الخبر
الدال على حرمتها مطلقا ايضا موجود ولا منافاة بينه وبين الاخبار المقيدة واما
الثاني فلان كون القضاء من افراد موارده يكفي نكتة لتعرضهم ولا يلزم الاختصاص
مع ان جماعة تعرضوا لها في غير القضاء ايضا كالمحقق في يع والعلامة في عد وغيرها
وذكر بعض المعاصرين ايده الله تعالى ان ظاهر النص والفتوى اختصاصها بالحكم الشرعي في
مقام الخصومة الحاضرة او المتوقعة بحيث يكون البذل له للحكم له حيث يحتاج الى
ذلك ثم قال وربما احتمل عمومها لما يبذل لغير الحكم الشرعي بل ولغير الحكم ايضا
الا انه في غير محله انتهى وانت خبير بان غاية ما يتاتى من النص والفتوى على فرض
التسليم انما هو اختصاص حكم الحرمة بما ذكره واما اختصاص موضوع الرشوة
بخصوص الحاكم الشرعي فلا يتاتى منهما الدلالة عليه ثم ان ما اشار اليه من تعميم موضوع
الرشوة بالنسبة الى الخصومة المتوقعة قد وافق فيه صاحب المستند ره حيث قال
والحاصل ان كل مال مبذول للشخص للتوصل به الى فعل صادر منه ولو بمجرد الكف
عن شر لسانا او يدا او نحوهما فهو رشوة ولا فرق في الفعل الذي هو غاية البذل

ان يكون فعلا حاضرا او متوقعا كان يبذل للقاضي لاجل انه لو حصل له خصم يحكم
للباذل وان لم يكن له بالفعل خصم حاضر ولا خصومة حاضرة ويظهر من شرح القواعد
التردد فيه حيث قال وارسال الهدايا الى القضاة والحكام توطئة لاحتمال وقوع
بين المهدي وغيره ان لم يدخل تحت الاسم داخل تحت الحكم والدفع لاداء الشهادة على
باطل او على الحال من هذا القبيل وكذا الدفع لبذل النصرة والاعانة ظالما ومظلوما
وعندي ان بذل المال لاجل دفع الخصومة المتوقعة خارج عن موضوع الرشوة الا
ان يعم بانها ستقع فان ذلك مثل الخصومة المحققة في اندراج البذل عليه تحت
موضوع الرشوة ويدل على الامرين كلمات اهل اللغة فان عبارة النهاية من ان الرشوة
الوصلة الى الحاجة تعطي تحقق الحاجة دون احتمالها ومثله سياق كلام المصباح
حيث قال ما يعطيه الحاكم وغيره ليحكم له او يحمله على ما يريد فان دلالته على اعطائه
لاجل انه لو اتفق له خصومة حكم له في غاية البعد وتفسير القاموس لها بالجعل ابعد
شمولا للخصومة المحتملة ثم انه بعد الخروج عن الموضوع لا بد من الدليل على الحرمة فنقول
الدليل انه بذل مال في طلب فعل محرم وكل مال يبذل في مقابل المحرم حرام واكله
اكل له بالباطل لكن هذا الوجه انما يتم فيما لو كان بذل المال لاجل الحكم بالباطل دون
ما لو كان لاجل الحكم بالحق قوله نعم يمكن ان يستدل على حرمته بالفحوى مما تقدم
في هدية الولاة والعمال اشار به الى رواية الاصبغ بن نباتة التي ذكرها في اول المسئلة
وصحيحة عمار المتضمنة لقوله ع وما اصيب من اعمال الولاة الظلمة قوله
كما يدل عليه ما ورد في ان الرجل يبذل الرشوة ليتحرك من منزله ليسكنه قال لا باس
هذه الرواية رواها في الوافي في باب اصلاح المال وتقدير المعيشة عن يب عن الحسين بن حماد عن
عثمان بن عيسى عن حريز عن محمد قال سئلت ابا عبد الله ع عن الرجل يرشو الرشوة على ان يتحول عن منزله فيسكنه

قال لا باس ثم قال في البيان الذي عقبها به يعني يرشو الغاصب لمنزل اراد او اريد
بالمنزل المنزل الذي جاز له سكناه سواء جاز للمرتشي ام لا انتهى قوله
رواية الصيرفي قال سمعت ابا الحسن ع وسئله حفص الاعور فقال ان عمال
السلطان يشترون منا القرب والاداوة الخ هذه الرواية ذكرها في الوافي
في الباب المذكور عن يب عن ابن سماعة عن اسمعيل بن ابي سمال عن محمد بن ابي
حمزة عن حكم بن حكيم الصيرفي قال سمعت ابا عبد الله ع وسئله حفص الاعور
فقال ان عمال السلطان يشترون منا القرب والاداوى آه فما ذكره يخالف لما
ذكره المصنف ره من وجهين احدهما ان الامام المروي عنه هو ابو عبد الله ع على
على خلاف ما في قول المصنف ره من انه ابو الحسن ع وثانيهما انه لم يرد لفظ الاداوة
مفردا ولهذا قال في البيان الذي عقب به الرواية ما نصه القرب جمع القربة وهي ما
يستقى فيه الماء والاداوى جمع الاداوة وهي المطهرة انتهى قوله ومما
يعد من الرشوة او يلحق بها المعاملة المشتملة على المحاباة كبيعه من القاضي ما
يساوي عشرة دراهم بدرهم اعلم ان الظاهر ان موضوع الرشوة عبارة
عن المال بقسميه العين والمنفعة وعن الحقوق والعقود التي ترجع اليها
وظاهر كلمات اهل اللغة مما عرفت لا يفهم منه الشمول لما سوى ذلك مما
سنذكره كالثناء على القاضي ومدحه مثلا نعم عن مجمل ابن فارس ارشيت
الرجل اذا لاينته انتهى فهو يشمل جميع ما سنذكره الا ان الظاهر ان ذلك
اطلاق آخر لا دخل له بهذا المعنى الذي نحن بصدده بل قد يستفاد من بعض
النصوص عدم شموله لما عدا ما ذكر كرواية يزيد عن ابي عبد الله ع حيث سئله
عن السحت فقال ع الرشا في الحكم ووجه الدلالة ان السحت كما في المصباح

فيها قرينة

كل مال حرام لا يحل اكله ولا كسبه انتهى فتنبه بل قد يستفاد من سياق الاخبار حيث
الرشوة بما هو من قبيل المال عدم شموله لغيره بل الظاهر من سياق كلمات الفقهاء
ايضا ذلك ولكن قال في الجواهر ان الرشوة خاصة في الاموال وفي بذلها على جهة
الرشوة او انها تعمها وتعم الاعمال بل والاقوال كمدح القاضي والثناء عليه
والمبادرة الى حوائجه واظهار تبجيله وتعظيمه ونحو ذلك وتعم البذل في عقد
المحاباة والعارية والوقف ونحو ذلك وبالجملة كل ما قصد به التوصل الى حكم
الحاكم قد يقوى في النظر الثاني وان شك في بعض الافراد في الدخول في الاسم او جزم بعدمه
فلا يبعد الدخول في الحكم انتهى ووجه الدخول في الحكم هو اتحاد المناط كما ذكره
بعض المعاصرين ايده الله تعالى وفيه تامل والاولى الاستناد الى الحرمة المعاونة على الاثم
في مورد جريانها كما لو فعل ذلك ليحكم له بالباطل واما في غير مورد جريانها كما لو فعل
ذلك ليحكم له بالحق فاصل البرائة محكم وان قلنا بان بذل المال للحاكم ليحكم للباذل
بالحق رشوة فتدبر ثم ان قوله مما يعد من الرشوة والثاني من ملحقاتها ويمكن
ان يكون اشارة الى التردد في المحاباة بين اندراجه موضوعا او بين لحوقه حكما ويمكن
ان يكون اشارة الى التردد في المحاباة في مراد من عمم الرشوة بالنسبة الى المحاباة
كصاحب الجواهر بان يكون الفعل الثاني ايضا اعني يلحق مبنيا للمفعول ه
قوله لجلب قلب القاضي معناه لجلب قلبه حتى يحكم له كما ذكره في الهداية
والا فمطلق جلب قلبه من دون قصد التوصل الى الحكم له لا يسمى رشوة ولا يكون
ملحقا بها ولذلك قال فهي كالهدية ملحقة بالرشوة اي كما ان الهدية ملحقة كذلك
هذه ملحقة ووجه الالحاق ما ذكره في الهداية من تنقيح المناط تنبيه
لا ريب في انه ليس جميع افراد الرشوة بالمعنى الذي استفدناه من اهل اللغة بمحرمة

كالايتمام به صلاة

او يلحق بها يمكن ان يكون اشارة الى القسمين اللذين ذكرهما بان يكون الاول منهما رشوة صح

بل منها

بل منها ما هو مباح مثل ما يبذل على الاعمال المباحة مثل بعض اقسام قضاء الحاجة
عند الامراء ومثل الخروج من المسكن الموقوف ليسكنه غيره كما انه لا ريب في ان
ما يبذل في مقابل فعل محرم وان لم يكن من مصاديق الرشوة لكن يبقى الكلام
في ان جميع اقسام الرشوة على الحكم هل هي محرمة او خرج عنها خارج قال في
المستند مقتضى اطلاق الاخبار التعميم وقد يخص الجواز للمرتشي اذا كان الحكم
بالحق وان لم يرتش وهو ضعيف وقال فيه ايضا وقد يخص بما اذا رشى وارتشى
للحكم بالباطل اما لاختصاص حقيقتها بذلك كما مر وضعفه قد ظهر او لتخصيص
ذلك بالصحيحة المذكورة المجوزة للارشاء للتحول عن منزله ويضعف بان الكلام
في الرشا في الحكم دون التحول عن المنزل وقال فيما بين الكلامين وقد يخص
الجواز للراشي اذا كان محقا ولا يمكن وصوله الى حقه بدونه وهذا ذكره جمع كثير
منهم الوالد الماجد وهو حسن لمعارضة اطلاق تحريمها مع ادلة نفي الضرر فيرجع
الى الاصل لو لم يرجح الثاني ولكن الجواز مخصوص بالراشي دون المرتشي
انتهى والاولى في تقرير الدليل ان يقال ان ادلة الضرر حاكمة على ساير الادلة
فيؤخذ بالحاكم ومثله في اصل الحكم ما عن شرح القواعد الا انه قيد الجواز بكون البذل
لا على وجه الرشوة قال ره فيما حكي عنه ولو توقف الوصول الى الحق على البذل جاز
لا على وجه الرشوة كما يجوز الى العشار والسارق والظالم لحفظ النفس او المال
وجعل صاحب الجواهر قوله لا على وجه الرشوة اشارة الى اعطائها بعنوان التوصل
الى الحق قال ره ولو توقف تحصيل الحق على بذله لقضاة حكام الجور جاز للراشي
وحرم على المرتشي كما صرح به غير واحد بل لا اجد فيه خلافا لقصور ادلة الحرمة عن
شمول الغرض الذي يدل عليه اصول الشرع وقواعده المستفادة من الكتاب والسنة

والاجماع والعقل ضرورة ان للانسان التوصل الى حقه بذلك ونحوه مما هو
محرم عليه في حال الاختيار بل ذلك كالاكراه على الرشا الذي لا باس به على الراشي
معه عقلا ونقلا ولعله الى ذلك اوما الاستاد في شرحه قال ولو توقف
الوصول الى آخر ما حكيناه عن شرح القواعد الا انه قال انه مناف لما ذكره في شرح
القواعد في مسئلة الاجرة على القضاء والجعل عليه من قوله ويعطي الدافع في
دفعه الى القاضي في احد الوجهين الا اذا توقف تحصيل الحق عليه فيجوز بخلاف
الرشوة فانها لا تجوز بحال انتهى وقال ره بعد ذكر هذا الكلام وفي كلامه
الاخير ما لا يخفى ضرورة انه ان اراد اخراجها عن الموضوع في صورة التوقف
كان مخالفا للعرف في ذلك وان اراد انها لا تجوز بهذا العنوان حتى لو
توقف الحق عليها كان مخالفا لما قدمناه سابقا بل لم اعرف له موافقا
عليه بعد تنزيل الاطلاق في النص والفتوى على الاختيار انتهى والظاهر
ان مراد شارح القواعد ره كما يعطيه قوله لا على وجه الرشوة ان الرشوة عبارة
عما يعطيه لاجل الحكم لهذا العنوان ماخوذ في مفهومها وتحصيل الحق
انما يتوقف على بذل المال لا على قصد كونه لاجل الحكم فالرشوة معنونة بهذا
الوصف العنواني غير موقوف عليها استيفاء الحق لامكان كون البذل بعنوان
تحصيل المال فاذا كانت مما لا يتوقف عليه الاستيفاء بل لم بهذا العنوان وقد
اشار بعض المعاصرين الى هذا في كلام له يعجبني ذكره قال ما نصه لو توقف تحصيل
الحق على بذلها لقضاة الجور جاز للراشي وان حرم على المرتشي كما نص عليه كثير
منهم من غير خلاف فيه يعرف كما اعترف فيه بعضهم للاصل مع الشك في تناول
دليل التحريم لذلك ان لم يكن ظاهرا في صورة الاختيار وعدم الانحصار مع ان الضرورات

تبيح

تبيح المحظورات عقلا ونقلا وكتابا وسنة واجماعا فتدبر وقد يستدل عليه
بالصحيح عن الرجل يرشو الرجل على ان يتحول عن منزله فيسكنه قال لا باس و
ضعفه ظاهر وعن الحلبي المنع من التوصل الى الحق بحكم المخالف للحق فان كان
احدهما مخالفا جاز وعن المختلف وغيره انه موضع المنع لان للانسان ان ياخذ
حقه كيف ما امكن ولو ببذل ونحوه مما هو محرم عليه في الاختيار بل ذلك كالاكراه
على الرشا الذي لا باس به على الراشي معه عقلا ونقلا الا ان كونه كالاكراه عليها
محل منع مع انه قد يمنع تحقق الاكراه عليها بناء على اعتبار قصد كون البذل
لاجل الحكم له ضمنا فان الاكراه انما يكون في مطلق البذل لا على كونه على الوجه الخاص
فقد يكون البذل المجرد استنقاذ ماله وان لم يحكم له به والتعليل عليل بل لا يخ
عن مصادرة ولعله لذا قيل كما في شرح القواعد بانه لو توقف فلذا كان العبارتين
اللتين حكيناهما عنه ثم قال ولعله لعدم تصور التوقف المزبور عليها او لعموم
دليلها الذي يقصر التعليل ونحوه عن تخصيصه الا مع الاضطرار الى المال الذي
لا يندفع الا بها مع فرض تصوره فان الظاهر خروجه عن محل البحث هذا ثم
ذكر ايراد صاحب الجواهر بعبارته كما حكيناه بتمامه ثم قال ولا يخ من
نظر كما يظهر من التدبر فيما مر فلاحظ وتدبر انتهى قوله
وفي فساد المعاملة المحابى فيها وجه قوي لا يخفى قوة ما ذكره ره حتى لو
قصد اصل المعاملة وحابى فيها لجلب قلب القاضي الى الحكم فالظاهر فساد
العقد المشتمل على ذلك لظهور النصوص في بقاء المال على ملك الراشي وللنهي
عن اصل هذه المعاملة بناء على انها من افراد الرشوة او من الملحقات بها اذ لا
وجود لها مغاير لوجودها حتى يصير احدهما مباحا والآخر حراما فليس

من قبيل المجتمعين في المورد فالمعاملة منهي عنها بعينها فتفسد وان شئت قلت ان النهي متوجه الى ذات هذه المعاملة ولا ايجادها في الخارج باعتبار كون الحكم له كالجزء من العوض وقال بعض المعاصرين انه قد يتوهم بالصحة للعموماً مع منع كونها من الافراد بعين منع كون المحاباة من افراد الرشوة ولا يلزم من تحريم قصد ذلك الفساد ولا نهي عن خصوص العقد كي يفهم منه ذلك انتهى ولا باس بما ذكره على هذا التقدير قوله وكونها من السحت انما يدل على حرمة الاخذ لا على الضمان اشارة الى دفع ما يتوهم من انه ليس معنى السحت هو المال الذي يحرم اخذه مع انتقاله الى ملك المعطي يحرم عليه اخذه ولا ما هو اعم من ذلك بل معناه المال المحرم الذي سبب حرمته على من يريد التصرف فيه عدم انتقاله من مالكه اليه وقد اشار الى هذا صاحب الجواهر حيث قال لا خلاف ولا اشكال في بقاء الرشوة على ملك المالك كما هو مقتضى قوله انها سحت وغيره من النصوص الدالة على ذلك الى آخر ما قال فاذا اخذ ما لم ينتقل اليه من مال غيره كان ضامنا فاشار المصنف الى دفع ذلك بان السحت عبارة عن المال المحرم اخذه وحرمة الاخذ لا يدل على الضمان هذا وذهب بعض المعاصرين الى حق آخر وهو اطلاق الضمان قال يجب دفع الرشوة ونحوها الى صاحبها مع بقائها واما مع تلفها فالظاهر وجوب رد عوضها لانها مضمونة كسائر العقود الفاسدة بل لا ينبغي الاشكال فيه مع كون دفعها بدون طيب النفس كما قد يقع لقضاة الجور انتهى ولا يخفى ان تعليله في مرتبة الدعوى فلا يتم به المطلوب وربما احتمل عدم الضمان مع علم الدافع بالحرمة باعتبار تسليطه على الاتلاف مجانا ولا يخفى ما فيه لان التسليط على الاتلاف مجانا.

انما يتم في الصورة الثانية دون الاولى قوله ولاصالة الضمان في اليد اذا كانت الدعوى بعد التلف انما قيد بهذا القيد لان معنى الضمان انما يتحقق بعد التلف اذ ليس الا عبارة عن كون الشخص يلزمه تدارك الشيء بدفع بدله من مثل او قيمة وهذا المعنى قد يتحقق بالاختيار بواسطة الالتزام بالقول وهو الضمان الذي هو في عرض الكفالة وقد يكون بالفعل كالاستيلاء على مال الغير باثبات اليد وقد يتحقق بغير اختيار كالاتلاف بغير عمد ومن المعلوم انه لا يتحقق التدارك على الوجه المذكور بمعنى الا بعد التلف ولما ذكرناه ترى انهم يعبرون عنه في محاوراتهم ومطاوي كلماتهم بتحمل الغرامة ولا يكاد يعقل الضمان بمعنى العين الموجودة بالمعنى المذكور وجه لان كون الشخص يلزمه رد العين الموجودة الى مالكها لا يسمى ضمانا ولا غرامة الا ترى ان الوديعة يلزم ردها الى مالكها وليس فيها ضمان وكذلك العارية الا المضمونة منها فزيادة قيد المضمونة فيها ليست الا باعتبار حال تلفها وانها لو تلفت لزمه تداركها باداء بدلها من مثل او قيمة ويشهد بما ذكرنا من معنى الضمان انهم يفسرون القسم الاول في كتاب الضمان بالتعهد بالمال ومعناه الالتزام بعهدته وقد فسر العهدة في شرح القاموس بانه نوع من الكفالة يعبر عنه بقولهم علي وعلى دركي وهي الكفالة العادية ثم قال مثلا تقول عهدته على فلان اي ما ادرك فيه من درك فاصلاحه عليه وقال في المجمع الدرك بالتحريك وسكون ايضا اللحاق والتبعة الى ان قال ومنه قوله ما لحقك من درك فعلي خلاصه اي تبعته انتهى وفي المصباح ادركته اذا طلبته فلحقته الى ان قال وادرك الثمن المشتري اي لزمه وهو لحوق معنوي والدرك بفتحتين وسكون الراء اسم من ادركت الشيء ومنه ضمان الدرك الشرعي انتهى وقد صرح في

شرح القاموس بكون الدرك واللحوق قد اخذ فيهما طلب الشخص والوصول اليه من خلفه وان تسمية التبعة بالدرك انما هي باعتبار انها تتبع الشيء وتلحقه اقول يظهر مما ذكر ان ضمان الدرك الشرعي ينطبق على ذلك باعتبار ان الرجل ضمن ما يلحق المبيع ويتبعه من خروجه مستحقا للغير ثم انه قد علم مما فصلناه لك ان الضمان اذا اضيف الى العين يراد منه التزام عهدتها على تقدير التلف ومن ذلك قوله على اليد ما اخذت حتى تؤدي بمعنى انه على من اثبت يده على مال الغير ضمان ما اثبت يده عليه ان تلف الى ان يرده الى مالكه فاذا رده اليه ارتفع ذلك الضمان الثابت معلقا على التلف ولا يتوهم انه لا يبقى على هذا فرق بين اليد والاتلاف وقد عدوا كل واحد منهما سببا مستقلا في الضمان لانه لم يؤخذ في سببية اليد للضمان كون صاحب اليد سببا للاتلاف او مباشرا له فلو تلف ما ثبت عليه اليد بآفة سماوية لزمه الضمان ايضا قوله ويحتمل العدم اذ لا عقد مشترك هنا اختلفا في صحته وفساده فالدافع منكر لاصل العقد الذي يدعيه القابض لا لصحته فيحلف على عدم وقوعه وليس هذا من مورد التداعي لان مورده عبارة عما كان كل منهما مثبتا لامر اثباتي بعد تسالمهما على وجود متعلق صالح لكل منهما اورد عليه بعض مشايخنا بان قاعدة الصحة الثابتة في فعل المسلم بالاخبار الدالة عليها لا يختص موردها بما اذا كان هناك قدر مشترك باطلاق الفاظها الشامل له ولغيره ومن طريقة الفقهاء انهم يثبتون بقاعدة الصحة لوازمها ومنها دفع الضمان هنا ثم انك وجدت مثل ذلك في كلام بعض المعاصرين بعد حكمه بان القاضي لو جعل قصد الدافع فالوجه حمله على الصحة فانه قال ولو اختلفا في ذلك روعي جانب الجواز والصحة لانها الاصل في فعل المسلم وان لم يكن عقد مشترك بينهما وانما الكلام فعلا كك

وقد يحتمل العدم لان الدافع اعرف بنيته ولاصالة الضمان في اليد كما قيل انتهى وعندي ان هذا الايراد غير متجه عليه لانه لا بد من ملاحظة دليل قاعدة الحكم بالصحة فيما لو اختلفا في وقوع المعاملة صحيحة او فاسدة فنقول لو كان مدرك هذه القاعدة هي الاخبار الناطقة بحمل فعل المسلم على الصحيح اتجه عليه امران احدهما ان تلك الاخبار انما دلت على حمل فعل خصوص المسلم على الصحيح كما في قوله ضع امر اخيك على احسنه وغير ذلك ولازم ذلك انه لو كان المتعاملان كافرين او كان من يدعي الصحة منهما كافرا لم يجر فيه قاعدة تقديم قول مدعي الصحة مع ان الفقهاء لا يفرقون بين المسلم وغيره في ذلك وثانيهما ان قاعدة الصحة لا ياتي منها احراز العنوان فلو شك في ان من مر به وتكلم بكلام هل سلم عليه او شتمه كان مقتضى قاعدة الصحة ان كلامه ذلك ليس حراما فلا يصح له ان يحكم بانه فاسق واما انه يترتب عليه اثر هبة وانه عرضنا من فلان وقد نص على هذا في كتبه والجائزة وكون طريقة غيره خلاف ذلك لا يقتضي بطلان ما ذكره فانه تكلم على ما هو مقتضى التحقيق عنده وان كان مدرك هذه القاعدة اجماعهم عليها في ابواب المعاملات والمنازعات كما هو الظاهر فنقول ان القدر المتيقن من معقد الاجماع انما هو ما لو كان هناك قدر مشترك وكون غيره داخلا في معقد الاجماع غير معلوم لعدم اطلاق لفظي يعول عليه فيختص الحكم بالصحة بما ذكره فتدبر قوله وجهان اقواهما الاول لان عموم خبر على اليد يقتضي بالضمان الا مع تسليط المالك مجانا والاصل عدم تحققه توضيح ذلك ان العموم وان كانت ليست لها قوة رفع شبهة نحو الموضوع الخارجي الا انا وجدنا الفقهاء في جملة من الفروع التي دار الامر فيها بين التسليط مجانا وبين التسليط لا على المجانية بنوا على عدم الاول

مثل ما ذكره المحقق ره في كتاب العارية من قوله اذا قال الراكب اعرتنيها وقال المالك آجرتكها
فالقول قول الراكب لان المالك مدع للاجرة وقيل القول قول في عدم العارية فاذا حلف سقطت
دعوى الراكب ويثبت عليه اجرة المثل لا المسمى وهو شبه انتهى ومثله كلام بعضهم فيما لو وقع الاختلاف
في الوديعة والقرض فيقدم قول المالك في دعواه للقرض فيثبت الضمان على مدعي الوديعة
هذا والسر في ذلك انه قد ثبت في الشرع انه لا يحل مال الغير الا بطيب نفسه فحكم بكون كل مال تحت
سلطنة مالك لا يخرج عن تحت سلطنته ثم استثنى ما هو رافع لتلك السلطنة وهو
طيب نفسه وهو عبارة اخرى عن التسليط المجاني في مقابل عموم على اليد ما اخذت فاذا
وقع الشك في تحقق الرافع في الخارج جاء استصحاب عدمه ولا يعارضه اصالة
عدم التسليط الغير المجاني فالتمسك بعموم قاعدة اليد في دفع الشبهة عن الموضوع
انما هو بضميمة الاصل الموضوعي الذي به يحرز الموضوع فلا يبقى في جريان العموم اشكال
قوله ره وفي رواية ابي الحجاج عن ابي الحسن ع في الرجلين يتسابان قال ع
البادي منهما اظلم ووزره على صاحبه ما لم يعتذر الى المظلوم وفي مرجع الضمائر
اغتشاش اه الظاهر ان الضمير المضاف اليه في وزره راجع الى السب المفهوم من
قوله يتسابان يعني ان وزر السب ثابت على فاعله لا يرتفع الا بان يعتذر الى المظلوم
الذي هو المسبوب ولازم ذلك ان لا يقع بين السبين تقاص فكل من السابين
عليه الوزر ما لم يعتذر من الآخر لان كلا منهما ظلم الآخر فلو اعتذر منهما من صاحبه
الذي هو المظلوم ارتفع عنه الوزر وهذا لمثل الاغتياب لكل من الرجلين الآخرين فان
كلا منهما ظالم للآخر ولا يكون فعل احدهما جزاء لفعل الآخر ومقاصة عنه فمن
اعتذر منهما الى الآخر فعفى عن حقه سقط وزر الغيبة عن المعفو عنه وعلى هذا يرتفع
الاغتشاش الذي اشار اليه المصنف ره ويندفع ما ذكره من احتمال خطأ الراوي ومما

سب المؤمنين

ذكرناه ره في معنى الحديث يعلم انه مخصص لقوله تعالى ولمن انتصر بعد ظلمه فاولئك
ما عليهم من سبيل وقوله تعالى وجزاء سيئة سيئة مثلها فمن عفى واصلح فاجره على
الله انه لا يحب الظالمين وان كان المحقق الاردبيلي ره قد ذكر في آيات الاحكام
انهما يدلان على جواز القصاص في النفس والطرف والجروح بل جواز التعويض
مطلقا حتى ضرب المضروب وشتم المشتوم مثل فعلهما فيخرج ما لا يجوز التعويض
والقصاص فيه مثل كسر العظام والجرح والضرب في محل الخوف والقذف ونحو
ذلك وبقي الباقي انتهى قوله ره ويشكل الثاني بعدم استثناء سب
العبد قوله ره ما ورد من مثل قولهم ع انت ومالك لابيك في
الوسائل في باب حكم ما لو اعتق الوالد مملوك الولد مسندا عن ... عن علي ع
عن ابائه عن علي ع قال اتى النبي ص رجل فقال يا رسول الله ان ابي عمد الى مملوك
لي فاعتقه كهيئة المضرة لي فقال رسول الله ص انت ومالك من هبة الله لابيك
انت سهم من كنانته يهب لمن يشاء اناثا ويهب لمن يشاء الذكور ويجعل من يشاء
عقيما جازت عتاقة ابيك يتناول والدك من مالك وبدنك وليس لك ان تتناول
من ماله ولا بدنه شيئا الا باذنه وفي كتاب التجارة في باب حكم الاخذ من مال الولد
والاب مسندا عن محمد بن مسلم عن ابي عبد الله ع قال سئلته عن الرجل يحتاج الى مال
ابنه قال يأكل منه ما شاء من غير سرف وقال في كتاب علي ع ان الولد لا يأخذ من مال
والده شيئا الا باذنه والوالد يأخذ من مال ابنه ما شاء وله ان يقع على جارية ابنه
اذا لم يكن الابن وقع عليها وذكر ان رسول الله ص قال للرجل انت ومالك لابيك وعن محمد بن
سنان ان الرضا ع كتب اليه فيما كتب من جواب مسائله وعلة تحليل مال
الولد لوالده بغير اذنه وليس ذلك للولد لان الولد موهوب للوالد في قوله عز وجل

يهب لمن يشاء اناثا ويهب لمن يشاء الذكور مع انه المأخوذ بمؤنته صغيرا او كبيرا
والمنسوب اليه والمدعو له لقوله عز وجل ادعوهم لآبائهم هو اقسط عند الله
ولقول النبي ص انت ومالك لابيك وليس للوالدة مثل ذلك لا تأخذ من ماله شيئا
الا باذنه او باذن الاب ولان الوالد مأخوذ بنفقة الولد ولا تؤخذ المرأة بنفقة
ولدها وعن ابي حمزة الثمالي عن ابي جعفر ع ان رسول الله ص قال لرجل انت ومالك
لابيك ثم قال ابو جعفر ع ما احب ان يأخذ من مال ابنه الا ما احتاج اليه مما
لا بد منه ان الله لا يحب الفساد وعن الحسين بن ابي العلاء قال قلت لابي عبد الله ع
ما يحل للرجل من مال ولده قال قوته بغير سرف اذا اضطر اليه قال فقلت له
فقول رسول الله ص للرجل الذي اتاه فقدم اباه فقال له انت ومالك لابيك
فقال انما جاء بابيه الى النبي ص فقال يا رسول الله هذا ابي وقد ظلمني ميراثي
من امي فاخبره الاب انه قد انفقه عليه وعلى نفسه وقال انت ومالك لابيك
ولم يكن عند الرجل شيء او كان رسول الله ص يحبس الاب للابن ولا يخفى
ان مجرد قوله ع انت ومالك لابيك لا يدل على جواز سب الوالد لولده
لان اللام هنا ليس للملك قطعا حتى ينضم اليه قوله ع الناس مسلطون
على اموالهم فيحصل منهما جواز مثل ذلك بل هو شبه الاختصاص الحاصل
بين الوالد وولده من جهة كونه محبوبا ومطلوبا له بحيث يعد ايجاد الله
تعالى اياه من انعامه تعالى به على والده بالاختصاص الملكي فاستعمل فيه ما
يستعمل فيه وليس المحصل الا ان الولد وماله من نعم الله تعالى على والده ينتفع
بهما واما انه يجوز سبه الذي هو نوع من الايذاء فلا يتأتى من ذلك دلالة
عليه والا لجاز ضربه وسائر الامور التي توجب ايذائه بل لا يخفى على من تأمل في

الاخبار ان الانتفاع بماله انما هو بقدر الضرورة فان التأمل فيها يفضي الى
ان المراد انه لما كان الوالد طالبا لوجود الولد وقد انعم الله تعالى به عليه ووهبه
اياه فمقتضى كونه نعمة ان ينتفع بماله بما لا يزيد عن ضرورته فان كونه نعمة
انما سوغ هذا المقدار لا ما زاد عليه وقول ابي جعفر ع في رواية ابي حمزة الثمالي
ما احب ان يأخذ من مال ابنه الا ما احتاج اليه اه وان كان ظاهرا في الكراهة
الا ان قوله ع بعد ذلك ان الله لا يحب الفساد اظهر في الحرمة فيحمل الظاهر على
ما هو المراد بالاظهر واما تجويز وقوعه على جاريته في رواية محمد بن مسلم
لو فرض العمل فانما هو من اقسام الضرورة لاضطرار الرجل الى النكاح واما
تجويز عتاقه في الرواية الاولى فلعله من جهة كونه من قبيل فك الرقبة و
خلاصها عن قيد الرق الذي هو من قبيل الخيرات بل نزيد على هذه الجملة
ونقول انه لو فرض ان اللام في الحديث للملك الا ان قوله ع الناس مسلطون
على اموالهم ليس ناظرا الا الى التصرفات المتعارفة والسلطنة المتداولة بين
الناس ولهذا نهى الشارع عن اتلاف المال وتضييعه والاسراف به فلا يتأتى
منه تشريع السلطنة المشكوك فيها وافادة كيفيتها ثم ان قوله ع في الرواية
الاولى يتناول والدك من مالك وبدنك وليس لك ان تتناول من ماله ولا بدنه
شيئا وان كان يزيد قوة في دلالة قوله ع انت ومالك لابيك الا انه يجري
فيه ما ذكرناه فيه من ان المراد به ان للوالد ان ينتفع بولده لا ان يؤذيه فيجوز
في الجملة ان ينتفع بماله وكذا ببدنه بان يستعمله في بعض حوائجه مثلا ولا
يجوز له ان يضربه او يجرحه او يذبحه ويأكله مثلا قوله ره فتأمل
لعله اشارة الى ما ذكرناه من ان مقتضى قولهم ع انت ومالك لابيك انما هو

في السحر

تسويغ الانتفاع به وبماله في الجملة ولا يتأتى من ذلك تجويز ايذائه بالسب ونحوه ولا بجاد ضربه وغيره من انواع الاذى قوله السحر حرام في الجملة يعني حرمة بعض اقسامه لما سيفصل المؤلف وعن ثوان تعلمه للاحتراز منه وللفرق بينه وبين المعجز جايز وربما وجب قال في جامع المقاصد بعد نقله وليس ببعيدان لم يلزم منه التكلم بمحرم او فعل ما يحرم انتهى وقول المصنف في الجملة صالح للاحتراز عما ذكره ايضا قوله وفي رواية السكوني قال في السرائر السكوني بفتح السين فالمحدث تعق ويحتمل ان يطلق على اسمعيل بن مهران والحسين بن الحسين والحسن بن محمد بن الحسين والحسين بن عبد الله بن مهران والحسين بن مهران والحسين بن حماد ومحمد بن محمد بن النضر قلت ومهران بن محمد واحمد بن محمد بن ابي نصر لكن المعروف المشهور به هو اسمعيل بن ابي زياد كما مر عن الخلاصة وللذا لم يذكر في الحاوي والوجيزة غيره انتهى ما في منتهى المقال قوله ومن ثالث انه الخدع قال في المجمع خدعه يخدعه خدعا وخدعا بفتح ايضا بالكسر ختله واراد به المكروه من حيث لا يعلم والاسم الخديعة انتهى قال والخدع اخفاء الشيء قوله اورقية قال في جامع المقاصد الرقية بضم الراء العوذة قوله اويعمل شيئا يؤثر في بدن المسحور الى قال في جامع المقاصد اعلم ان قوله يؤثر في بدن المسحور ان كان قيدا في الجميع يخرج عن التعريف كثير من اقسام السحر التي لا تحدث شيئا في بدن او قلب او عقل او في الاجزاء عني قوله يعمل شيئا يخرج عنه السحر بالعمل حيث لا يؤثر في شيء من المذكورات ومن السحر عقد الرجل عن زوجته بحيث لا يقدر على وطئها او القاء البغضاء بينهما او نحو ذلك واجاب عنه في مفتاح الكرامة بان المعتبر بحسب اد

كل اقسام

كل اقسامه لها تأثير ولا اقل من القاء البغضاء بينهما ونحو ذلك او علم القدرة على الوطء او سحر العين والاسترهاب فتأمل جيدا انتهى قوله وزاد في المنتهى او عقد الظاهر ان المراد به هو العقدة في الخيط ونحوه اما بضميمة رقية او في وقت خاص كما يقال ان العقد في حال ايقاع صيغة النكاح في خيط ونحوه لاجل عقد الرجل عن المرأة المعقود عليها يوجب ذلك قوله او اقسام وعزائم قال في مجمع البحرين العزائم الرقى وعزمت عليكم اى اقسمت عليكم قوله وزاد في ش الدخنة والتصوير الدخنة كغرفة البخور واما التصوير فهو ان يصور صورة المسحور فيوقع بها ما يريد ايقاعه على المسحور مثلا ان يغرز لسانه بابرة مثلا فيحدث وجع في لسان المسحور وهكذا قوله والنفث قال في المصباح نفث من فيه نفثا من باب ضرب اذا بزق ومنهم من يقول اذا بزق ولا ريق معه ونفث في العقدة عند الرقى وهو البصاق اليسير انتهى وقد وقع الاستعاذة منه في قوله تعالى ومن شر النفاثات في العقد قوله والظاهر ان المسحور فيما ذكراه هي الملئكة والجن والشياطين والاضرار بهم يحصل بتسخيرهم وتعجيزهم عن المخالفة له والجائهم الى الخدمة الظاهر ان هذا الكلام تعريض بما في مفتاح الكرامة حيث قال بعد ذكر عبارات الجماعة ما لفظه اذا عرفت ذلك فعد الى عبارة الكتاب وما كان مثلها فقولهم يؤثر في بدن المسحور الى آخره ظاهره ان استخدام الجن والملئكة واستنزال الشياطين ليس من السحر وان حرمت من وجه آخر لكونها كهانة كما تشعر اذ لا تأثير لهذه في شيء من البدن والعقل والقلب ولا سحر العين ولا تورث استرهابا ولهذا ترك ذكرها الاكثر وما ذكرها غير الشهيدين ومن تأخر عنهما او عن احدهما اقتصر على نسبة ذلك اليهما

او الى الشهيد كالكركي والخراساني وما وافقهما غير الكاشاني انتهى وذلك لان خروج ما ذكر عن السحر مبني على ان نفي ذلك العمل الذي هو استخدام الجن مثلا شيء من بدن الانسان او عقله او قلبه فنبه المصنف على ان المسحور في مثل ذلك ليس هو الانسان حتى يلزم التاثير فيه وانما المسحور هو الجن او الملك وقد اثر فيهما فبهذا الاعتبار يجوز ادراج مثله في التعريف قوله بتمزيج القوى السماوية بالقوى الارضية الظاهر انه اراد بالقوى السماوية القوى الفعالة التي يعتقد بها قوم لسحر الكذابين الذي يأتي ذكره وبالقوى الارضية استعدادات المسحورين فالطلسمات على زعم اهلها توجب توجه تلك القوى السماوية الى المستعدات السفلية فيحدث فيها آثارا ويمكن ان يكون المراد بالقوى الارضية استعدادات الموثرات التي هي من العالم السفلي كالشياطين او الزنجار والزنجفر اللذين يكتب بهما بعض الطلسمات ويكون المراد بتمزيج القوى السماوية بالقوى الارضية الجمع بينهما في التاثير في ذلك لعلم الساحر بكيفيات الجمع وخواص انواع اجتماعهما وهذا انسب بلفظ التمزيج قوله سحر اصحاب الاوهام والنفوس القوية قالوا اختلف الناس في ان الذي يشير اليه كل انسان بقوله انا ما هو فمن الناس من يقول انه هو هذه البنية ومنهم من يقول انه جسم سار في هذه البنية ومنهم من يقول انه موجود ليس بجسم ولا جسماني اما اذا قلنا ان الانسان هو هذه البنية فلا شك ان هذه البنية مركبة من الاخلاط الاربعة فلم لا يجوز ان يتفق في بعض الاعصار النادرة ان يكون مزاج من الامزجة في ناحية من النواحي يقتضي القدرة على خلق الجسم والعلم بالامور الغائبة عنا وهكذا الكلام اذا قلنا ان الانسان ساد في هذه البنية اما اذا قلنا الانسان هو النفس فلم لا يجوز ان يقال ان النفوس

مختلفة

مختلفة فيتفق في بعض النفوس ان كانت قادرة على هذه الحوادث الغريبة مطلعة على الاسرار الغائبة ثم انه قد ذكر لهذا الاحتمال مؤكدات منها ان الجذع الذي يتمكن الانسان من المشي عليه لو كان موضوعا على الارض لا يمكنه المشي عليه لو كان كالجسر على هاوية تحته وما ذاك الا لان تخيل السقوط متى قوي اوجبه ومنها انه اجتمعت الاطباء على نهي المرعوف عن النظر الى الاشياء الحمر والمصروع عن النظر الى الاشياء القوية اللمعان والدوران وما ذاك الا لان النفوس خلقت مطيعة للاوهام ومنها انه اجتمعت الامم على ان الدعاء مظنة للاجابة واجمعوا على ان الدعاء اللسانی الخالي عن الطلب النفساني قليل البركة عديم الاثر فدل ذلك على ان للهمم والنفوس آثارا وهذا الاتفاق غير مختص بملة معينة ونحلة مخصوصة اذا عرفت هذا فنقول النفوس التي تفعل هذه الافاعيل قد تكون قوية جدا فتستغني في هذه الافعال عن الاستعانة بالالات والادوات وقد تكون ضعيفة فتحتاج الى الاستعانة بهذه وتحقيقه ان النفس اذا كانت مستعلية على البدن شديدة الانجذاب الى عالم السموات كانت كانها روح من الارواح السماوية فكانت قوية على التاثير في مواد هذا العالم اما اذا كانت ضعيفة شديدة التعلق بهذه اللذات البدنية فح لا يكون لها تصرف البتة الا في هذا البدن فاذا اراد هذا الانسان صيرورتها بحيث يتعدى تاثيرها من بدنها الى بدن آخر اتخذ تمثال ذلك الغير ووضعه عند الحس ليشتغل الحس به فيتبعه الخيال عليه واقبلت النفس الناطقة عليه فقويت التاثيرات النفسانية والتصرفات الروحانية ولذلك اجمعت الامم على انه لا بد لمزاولة هذه الاعمال من الانقطاع عن المالوفات والمشتهيات وتقليل الغذاء والانقطاع الى مخالطة الهيكل فلما كانت هذه الامور اتم كان

ذلك التأثير اقوى فاذا اتفق ان كانت النفس مناسبة لهذا الامر نظرا الى ماهيتها
هيئتها وخاصيتها عظم التأثير والسبب اللمي فيه ان النفس اذا اشتغلت
بالافعال الكثيرة تفرقت قوتها وتوزعت على تلك الافعال فيصل الى كل واحد
من تلك الافعال شعبة من تلك القوة وجدول من ذلك النهر واما الرقى
فان كانت معلومة فالامر فيها ظاهر لان الغرض منها ان حس البصر كما شغلناه
بالامور المناسبة لذلك الغرض فحس السمع تشغله ايضا بالامور المناسبة
لذلك الغرض فان الحواس متى تطابقت نحو التوجه الى الغرض الواحد كان توجه
النفس اليه اقوى واما اذا كانت بالفاظ غير معلومة حصلت للنفس هناك
حالة شبيهة بالحيرة والدهشة ويحصل للنفس في اثناء ذلك انقطاع عن المحسوسات
واقبال على ذلك الفعل وجد عظيم فيقوى التأثير النفساني فيحصل الغرض وهكذا
القول في الدخن قالوا فقد علم ان هذه القدرة من القوة النفسانية مستقل بالتأثير
فان انضم النوع الاول من السحر وهو الاستعانة بالكواكب وتأثيراتها عظم
التأثير قوله الاستعانة بالارواح الارضية قال في البحار
اعلم ان القول بالجن مما انكره بعض المتأخرين من الفلاسفة والمعتزلة اما
اكابر الفلاسفة فانهم ما انكروا القول به الا انهم سموها بالارواح الارضية
الى ان قال ثم ان اصحاب الصنعة وارباب التجربة شاهدوا ان الاتصال
بهذه الارواح الارضية يحصل باعمال سهلة قليلة من الرقى والدخن والتجريد
فهذا النوع هو المسمى بالعزائم وعمل تسخير الجن قوله التخيلات
والاخذ بالعيون مثل راكب السفينة يرى نفسه ساكنا والشط متحركا
قال في البحار هذا النوع مبني على مقدمات احدها ان اغلاط البصر كثيرة

فان راكب السفينة

فان راكب السفينة اذا نظر الى الشط رأى السفينة واقفة والشط متحركا
وذلك يدل على ان الساكن يرى متحركا والمتحرك يرى ساكنا والقطرة النازلة
يرى خطا مستقيما والذبالة التي تدار بسرعة ترى دائرة والعنبة ترى في الماء
كالاجاصة والشخص الصغير يرى في الضباب عظيما وكبخار الارض التي تريك
قرص الشمس عند طلوعها عظيما فاذا فارقته وارتفعت صغرت واما رؤية
العظيم من البعيد صغيرا فظاهر فهذه الاشياء قد هدت العقول الى ان القوة
الباصرة قد تبصر الشيء على خلاف ما هو عليه في الجملة لبعض الاسباب العارضة
وثانيتها ان القوة الباصرة انما تقف على المحسوس وقوفا ما اذا ادركت المحسوس
في زمان له مقدار ما فاما اذا ادركت المحسوس في زمان صغير جدا ثم ادركت بعده
محسوسا آخر وهكذا فانه يختلط البعض بالبعض ولا يتميز بعض المحسوسات
عن بعض ولذلك كان الرحى اذا اخرجت من مركزها الى محيطها خطوط كثيرة
بالوان مختلفة ثم استدارت فان الحس يرى لونا واحدا كانه مركب من كل تلك
الالوان وثالثتها ان النفس اذا كانت مشغولة بشيء فربما حضر عند
الحس شيء آخر فلا يشعر به الحس البتة كان الانسان عند دخوله على السلطان
قد يلقاه انسان ويتكلم معه فلا يعرفه ولا يفهم كلامه لما ان قلبه مشغول
بشيء آخر وكذا الناظر في المرآة فانه ربما قصد ان يرى قذاة في عينه فيراها
ولا يرى ما هو اكبر منها ان كان بوجهه اثر او بجبهته او بسائر اعضائه التي
تقابل المرآة وربما قصد ان يرى سطح المرآة هل هو مستو ام لا فلا يرى شيئا
مما في المرآة اذا عرفت هذه المقدمات سهل عندك تصور كيفية هذا النوع
من السحر وذلك لان المشعبذ الحاذق يظهر عمل شيء يشغل اذهان الناظرين

به ويأخذ عيونهم اليه حتى اذا استفرغهم الشغل بذلك الشيء والتحديق نحوه
عمل شيئا آخر بسرعة شديدة فيبقى ذلك العمل خفيا لتفاوت الشيئين احدهما
اشتغالهم بالامر الاول والثاني سرعة الاتيان بهذا العمل الثاني وحينئذ يظهر لهم
شيئا آخر غير ما انتظروه فيتعجبون منه جدا ولو انه سكت ولم يتكلم بما يصرف
الخواطر الى ضد ما يريد ان يعمل ولم يتحرك النفوس والاوهام الى غير ما يريد اخراجه
لفطن الناظرون لكل ما يفعله فهذا هو المراد من قولهم ان المشعبذ يأخذ
العيون الى غير الجهة التي يحتال قوله الاعمال العجيبة التي تظهر من تركيب
الآلات المركبة على نسب الهندسة كرقاص يرقص وفارسان يقتتلان زاد
في البحار قوله وكفارس على فرس في يده بوق كلما مضت ساعة من النهار ضرب البوق
من غير ان يمسه احد ثم قال ومنها الصور التي تصورها الروم واهل الهند حتى لا يفرق
الناظر بينها وبين الانسان حتى يصورونها ضاحكة وباكية وحتى يفرق فيها بين
ضحك السرور وضحك الخجل وضحك الشامت فهذه الوجوه من لطيف امور التخاييل
وكان سحر سحرة فرعون من هذا الضرب ومن هذا الباب تركيب صندوق الساعات ويندرج
في هذا الباب علم جر الاثقال وهو ان يجر ثقلا عظيما بآلة خفيفة وهذا في الحقيقة
لا ينبغي ان يعد من السحر لان لها اسبابا معلومة معينة من اطلع عليها قدر عليها
الا ان الاطلاع عليها لما كان عسرا شديدا لا يصل اليه الا الفرد بعد الفرد لا جرم عد اهل الظاهر ذلك
من باب السحر قوله او التزم السكوت الكلانة عطف على قوله ان يجعل قوله تعليق القلب قال
في البحار السابع من السحر تعليق القلب وهو ان يدعي الساحر انه قد عرف الاسم الاعظم وان
الجن يطيعونه وينقادون له في اكثر الامور فاذا اتفق ان كان السامع ضعيف العقل قليل التمييز
اعتقد انه حق وتعلق قلبه بذلك وحصل في نفسه نوع من الرعب والمخافة فاذا حصل الخوف

ضعفت القوى

ضعفت القوى الحاسة فحينئذ يتمكن الساحر من ان يفعل ما شاء وان من جرب
الامور وعرف احوال هذا العالم علم ان لتعلق القلب اثرا عظيما في تنفيذ الاعمال واخفاء
الاسرار قوله الثامن النميمة قال في البحار النوع الثامن من السحر
السعي بالنميمة والتضريب من وجوه خفية لطيفة وذلك شايع في الناس
قوله فاقرب اقاويل السحر الى الصواب انه بمنزلة الطب الذي فهم
منه المصنف كما يعطيه الاشارة اليه بحكمه بان خبر الاحتجاج يدل على جواز
دفع السحر بالسحر هو ان اقرب ما يقال عليه السحر من انواعه الى الصواب
هو ما كان بمنزلة الطب بان استعمل في مقام علاج المسحور وليس المراد انه
وقع الخلاف في حقيقة السحر وتشتت فيها الاقوال وان اقربها الى الحق
انه بمنزلة الطب لعدم صحة ذلك اذ ليس السحر بقول مطلق الشامل لجميع اقسامه
بمنزلة الطب بل خصوص ما استعمل في مقام دفع السحر ويدل على كون الاول
هو المراد انه قسم السحر الى اقسام ثم عقبها بالفقرة المذكورة هذا ولكن يوهن
المعنى الاول ان حق التعبير عنه هو ان يقول فاقرب اقاويل السحر من الصواب
ما كان بمنزلة الطب فتدبر قوله ولبس المسوح قال في المصباح
المسح البلاس والجمع مسوح مثل حمل وحمول قوله ولعلهم حملوا
ما دل على الجواز مع اعتبار سنده على حالة الضرورة وانحصار سبب الحل
فيه لا مجرد دفع الضرر مع امكانه بغيره من الادعية والتعويذات اذ ابطال
السحر رفع مسببه كما يشهد به التعبير بالحل يعني انهم حملوا ما دل على
جواز دفع السحر بالسحر وابطاله به على حالة الاضطرار بان يتحقق
السحر الاول ولا يمكن دفع اثره الا بالسحر الثاني لا على حالة الضرورة بمجرد دفع

ضد السحر ولو قبل وقوعه بان يعمل السحر لدفع ما يحتمل ان يوقع من السحر بان
يعمل هو السحر لغرض دفع تاثير السحر لو اوقع به بعد ذلك فان ذلك مما يمكن
بغير السحر من الادعية والتعويذات التي تستصحب او تقرء لدفع تاثير ما يوقع بالمتسحر
او القادح من السحر وانما حملوا ما دل على الجواز على صورة الاضطرار التي هي
ما بعد الوقوع لان ابطال السحر عبارة عن رفع مسببه الذي هو اثره ولهذا
يعبرون عن ابطاله بالحل ضرورة ان الحل لا يصدق الا بعد العقد الذي لا يتحقق
الا بعد وقوع السحر قوله ره وربما حمل اخبار الجواز الحاكية لقصة
هروت وماروت على جواز ذلك في الشريعة السابقة وفيه نظر لان الظاهر
من مثل قوله ع في خبر الاحتجاج الذي هو من جملة تلك الاخبار واقرب اقاويل
السحر الى الصواب انه بمنزلة الطب هو ان كونه بمنزلة الطب اقرب الى الصواب
انما هو بحسب هذه الشريعة لا شرايع من كان قبل نبينا ص لان المعتاد في كل
اهل دين اذا اخبروا عن حكم شرعي بقول مطلق هو الاخبار عما هو حكم من احكام
ذلك الدين و يلتزمون بالتقييد عند الاخبار عما هو حكم في غير ذلك الدين
خصوصا اذا كان المخبر من رؤساء الدين خصوصا اذا كان هو الامام ع
قوله ره الشعبذة هو بالذال المعجمة كما يدل عليه ذكرها في كتب اللغة
في باب ما اخره الذال المعجمة مضافا الى تصريح صاحب المصباح حيث قال شعوذ الرجل
شعوذة ومنهم من يقول شعبذ شعبذة وهو بالذال المعجمة وليس من كلام
اهل البادية وهي لعب يرى الانسان ما ليس له حقيقة كالسحر انتهى قوله ره
الغش حرام الغش بالفتح مصدر وبالكسر اسم مصدر ومعناه عدم ايضاح
حقيقة الحال وتزيين خلاف المصلحة قال في المصباح غشه غشا من باب قتل

الشعبذة

الغش

والاسم الغش بالكسر لم ينصحه وزين له غير المصلحة ولبن مغشوش مخلوط
بالماء انتهى وفي شرح القاموس الغش بفتح العين وتشديد الشين فعل الخيانة
في شخص على وجه النفاق واظهار النصح له او فعل الخيانة باظهار خلاف
ما في الضمير ومرجعهما الى الخيانة يقال غشه غشا من باب قتل واذا لم يمحضه
النصح او اظهر له خلاف ما اضمره والغش بكسر الغين اسم مصدر ومعناه
الخيانة على الوجه المذكور يقال لا تسمعه ففي نصحه دلالة غش اي عدم محض
ويطلق على الحقد المضمر في القلب يقال ~~لا تسمعه ففي نصحه~~ دلالة له في قلبه
غش اي غل وحقد والمغشوش الشيء الغير الخالص يقال لبن مغشوش اي غير
خالص انتهى فهنا امران احدهما ضبط الكلمة وقد عرفت ورودها بالفتح
مصدرا وبالكسر اسم مصدر وعن بعض الاساطين في شرحه على القواعد التصريح
بكون الانسب هنا هو الاول لان الحرمة كغيرها من الاحكام التكليفية انما
تتعلق بافعال المكلفين وفعل المكلف انما هو المعنى المصدري ويؤيده التعبير
عن اخواته بالمصدر كتدليس الماشطة وبما ذكر كله يظهر سقوط تعيين ضبطه
بالكسر لحاصد عن الشهيد الثاني ره في الروضة وتبعه عليه في الرياض وثانيهما
معناها وقد عرفت انه خلاف النصح واظهار خلاف ما اضمر لكن يعتبر في
مفهوم الغش وحقيقته كون ما غش به امرا خفيا او امرا قصد به الاخفاء على
غش عليه فلو مزج المبيع مثلا بما لا يخفى او اخبره بمزج ما يخفى فلا غش فيه
وعلى هذا التقييد بعضهم كالمحقق ره بقوله ما يخفى انما هو لمجرد التوضيح او
الاشارة الى كون ذلك الامر مما من شانه ان يخفى ولو بعد بحث المشتري وصرح
في الجواهر انه لو كان المزج بما لا يخفى او اخبره بمزج ما يخفى فلا غش فيه

ثم قال ولعل من ذلك وضع القطن العتيق في القلانس باعتبار تعارفه ولذا
قال الصادق ع لفاعل احب ان تبين لهم ولم يوجبه انتهى واشار بذلك الى
رواية الحسين بن المختار قال قلت لابي عبد الله ع انا نعمل القلانس فنجعل فيها القطن
القطيع فنبيعها ولا نبين لهم ما فيها قال ع احب لك ان تبين لهم ما فيها وظ
كلامه ره انه من قبيل الغش بما لا يخفى من جهة كون ذلك جاريا فيما بين الناس
كثيرا وعندي ان صدق غير الخفي بمجرد التعارف مع عدم العلم بحال المبيع الشخصي
اذا كان التفاوت بين الجديد والعتيق مما يعتنى به عندهم محل نظر بل منع والاولى
ان يقال ان استحباب البيان انما هو من جهة كون التفاوت بين القطن
العتيق وغيره مما يتسامح فيه الناس وليس من شانهم فيه الدقة فلا يعتنون
بكونه عتيقا لو علموا به بان ينقصوا من ثمن القلنسوة شيئا لذلك ولكنه لما
كان المحل مما قد يوضع فيه غيره او كان مما تعارف فيه العتيق استحب ع البيان
ويدل على ما ذكرنا صحيحة بن مسلم ايضا عن احدهما ع انه سئل عن الطعام
يخلط بعضه ببعض وبعضه اجود من بعض قال ع اذا رؤيا جميعا فلا باس
ما لم يغط الجيد الردي قوله ره بلا خلاف ويدل عليه الاجماع بقسميه
المحصل والمنقول والعقل من جهة كونه نوعا من الظلم قوله ره وفي
عقاب الاعمال عن النبي ص من غش مسلما في بيع او شراء فليس منا ويحشر مع
اليهود يوم القيمة لانه من غش الناس فليس بمسلم الى ان قال ومن غشنا فليس
منا قالها ثلثا ومن غش اخاه المسلم نزع الله بركة رزقه وسد عليه معيشته
ووكله الى نفسه الظاهر ان الغرض من ذكر الحديث ... استدلاله بالفقرة الاولى
ولكن ذكر ما بعد قوله الى ان قال يشعر بان المقصود هو الاستدلال بكل من فقراته

حتى المتاخرة منها وكيف كان فقد استدل في الرياض بمجرد قوله ع من غشنا فليس منا
حيث قال ره في مقام الاستدلال لما نصه للصحاح المستفيضة وغيرها ففي الصحيح
ليس من المسلمين من غشهم وفي آخر ليس منا من غشنا الى آخر ما ذكره ره وانت خبير بانه
لا دلالة فيه الا على تقدير ان يراد بضمير المتكلم مع الغير المسلمون وهو في غاية البعد
لان المعهود في الاخبار انما هو التعبير بضمير المتكلم مع الغير عن اهل البيت ع وح لا يدل
على المطلوب وقد اجاد المحقق الاردبيلي ره حيث قال والدليل عليه ما يعلم من المنتهى حيث
قال الغش مما يخفى حرام بلا خلاف فروى الشيخ ره في الصحيح عن هشام بن سالم عن ابي
عبد الله ع قال ليس منا من غشنا وفي الدلالة تامل انتهى فان قلت لعله تمسك
بالصحيح المذكور باعتبار دلالته على بعض المدعى وهو الغش معهم ع ويتم الكلام
في الغش مع غيرهم من المسلمين بعدم القول بالفصل قلت على تقدير كون المراد بضمير
المتكلم مع الغير في قوله ع غشنا اهل البيت ع لا يصير المراد به غشهم في بيع شيء بل المراد به
انما هو خيانتهم بتقديم غيرهم ع عليهم ودعوى مناصبهم ومراتبهم ع لغيرهم كما يشهد به
ملاحظة الاخبار الواردة عنهم ع بهذا السياق واين ذلك من الدلالة على بعض المدعي
ثم كيف يصح دعوى عدم القول بالفصل بين هذا الحكم وبين الغش في المبيع على
المسلمين ثم ان ضمير المتكلم مع الغير في كلام النبي ص وان لم يكن مثله في كلام الائمة ع
في قرينة الظهور في اهل البيت ع الا ان ذكره ص للفقرة الاولى مقيدا بقوله في بيع او
شراء مما يصير قرينة على ان المراد هو هذا المعنى فيصير مقصوده ص بالفقرة الاولى هو
الاشارة الى الغش في البيع او الشراء وبالفقرة الثانية الغش معهم ع بمعنى خيانتهم ع
التي هي عبارة عن ابطال حقوقهم وبالفقرة الثالثة خيانة المسلمين مطلقا بمعنى
ابطال حقوقهم على اي وجه كان ولا اقل من الاحتمال الموجب للاجمال المقتضي لسقوطه

عن حرمة الاستدلال وطذا قلنا ان غرض المصنف هو الاستدلال بالفقرة الاولى قوله
وقوله ع فيه غش جملة ابتدائية والضمير في لا يباع راجع الى الدينار لا داعي الى ارتكاب
جعل الجملة ابتدائية لصحة كونها صفة لشئ باعتبار كونه نكرة يصح وصفها بالجملة
والمعنى حتى لا يوقع البيع بالشئ الذي فيه غش فالباء من قبيل الباء التي تدخل على الثمن
بعد لفظ البيع ويكون الشئ عبارة عن الدينار وكناية عنه بل هذا انسب بنظم الكلام
وسلاسته هذا كله على تقدير كون لفظ الشئ مجرورا بالباء كما في هذا الكتاب وهو المحكي
عن بعض نسخ التهذيب واما على ما في نسخ معتبرة من الوافي والكافي والوسائل من قوله
حتى لا يباع شئ بدون الباء الجارة للفظ شئ وهو المنقول عن بعض نسخ التهذيب
فيتعين كون الجملة صفة وكون الشئ عبارة عن الدرهم قوله وفي رواية
هشام بن الحكم قال كنت ابيع السابري في الظلال فمر بي ابو الحسن ع فقال
يا هشام ان البيع في الظلال غش والغش لا يحل هذه الرواية صحيحة من طريق
الفقيه حسنة من طريق الكافي والتهذيب قال في مجمع البحرين السابري
تكرر ذكره في الحديث وهو ضرب من الثياب الرقاق تعمل بسابور موضع بفارس
انتهى والظلال بكسر الظاء جمع ظلة بضمها وهي شئ كالصفة يستتر به من الحر والبرد
ومنه ظلة بني ساعدة ونحوها واول سحابة تظل تسمى ظلة والمراد هنا الموضع
المسقف المظلم ثم انه لا ينبغي ان يتوهم من هذا الحديث قدح في هشام وقد اقر
علماء الرجال بوثاقته وجلالته وذلك لانه قد يكون لم يخطر ببالة كون مثل ذلك
حراما حتى يسئل عنه فيكون جاهلا بهذا الحكم من جهة جهله باندراج مثل ذلك تحت
الغش لكونه من افراده الخفية مع كون الجهل عن القصور لا عن التقصير ولا باس به من جهة
ان الاحكام كانت تشرع شيئا فشيئا من لسان الامام ع اولانه كان عاقلا عن

الموضوع غير عامد الى التعرض للاخفاء فنبهه الامام ع فتنبه قوله ثم ان ظاهر
الاخبار هو كون الغش بما يخفى كمزج اللبن بالماء وخلط الجيد بالردي في مثل الدهن
ومنه وضع الحرير في مكان بارد ليكتسب ثقلا ونحو ذلك واما المزج والخلط بما لا يخفى
فلا يحرم لعدم انصراف الغش اليه لا بد في المقام من بيان امور الاول ان ظاهر
جماعة منهم المحقق في الشرايع حيث قال والغش بما يخفى هو ان اصل موضوع
الغش يتحقق بما يخفى وغيره فقيده بقوله بما يخفى احترازا عن غير الخفي وقد صرح
بذلك في المسالك حيث قال في شرح العبارة المذكورة ما صورته احترز به عما لا
يخفى كمزج الحنطة بالتراب وجيدها برديها ونحو ذلك فانه لا يحرم وان كره
انتهى ومقتضى كلام المصنف ايضا ذلك لانه استظهر الاختصاص من الاخبار بحكم
الانصراف ومعلوم ان الانصراف لا يتحقق الا مع كون الموضوع له هو الاعم من محل
الانصراف ومعلوم ان الانصراف لا يتحقق الا مع كون الموضوع له هو الاعم كلي
الصادق على مورد الانصراف وغيره وذهب بعض مشايخنا الى ان مفهوم الغش
لا يتحقق بغير الخفي واستند في ذلك الى عدم دخوله في عنوان الغش لغة وعرفا
ثم قال وكذا الحال فيما لو علم بالحال وان كان العيب خفيا اذ الموجود في كلمات اهل اللغة
ان الغش خلاف النصح واظهار خلاف ما اضمر فقد اعتبر الخفاء في حقيقته و
لهذا اطلق غير واحد حرمة الغش ولم يقيده بكونه بخفي الثاني ان الظاهر ان
الضمير المجرور في قوله ومنه وضع الحرير في مكان بارد ليكتسب ثقلا يعود الى الغش
بما يخفى وان لم يكن البارد للغرض ذلك من قبيل المزج ويمكن ان يتكلف بعوده
الى مزج اللبن بالماء بمعنى ان وضع الحرير في المكان البارد للغرض المذكور من قبيل
مزج اللبن بالماء بتقريب انه يمتزج باجزاء الحرير اجزاء الرطوبة الحادثة فيه من
برودة المكان الثالث انه لم يصرح المصنف بكراهة الغش بما لا يخفى كمزج الحنطة

بالتراب والتبن ومزج جيدها برديها بحيث لم يخط الاول الثاني اذا لم يقصد التلبيس
الامر على المشتري وقد عرفت التصريح بها في عبارة المسالك وفاقا لجماعة ممن تقدم عليه
وممن تاخر عنه منهم صاحب الرياض وهذا هو الظاهر واحتج عليه في محكي
باحتمال شمول النصوص الدالة على تحريم الغش لهذا القسم ايضا وبامكان غفلة
المشتري ورد بما ينكر الكراهة استنادا الى ان احتمال شمول الدليل لا يصلح
دليله ويدفعه انه قد تقرر في محله ان قاعدة التسامح في ادلة السنن والكراهة
كما تجري في صورة ضعف السند كذا تجري في صورة ضعف الدلالة ولذلك قلنا
ان مفهوم الوصف وان لم يكن حجة الا انه يعتبر في مقام الاستحباب والكراهة
وكل نظائره من الدلالات الضعيفة غاية ما هناك ان لا يصدق على ذلك
بلوغ الثواب الا ان الحسن العقلي بالنسبة الى الاتيان بما يحتمل انه مطلوب
المولى وترك ما يحتمل انه يكرهه مما لا مجال للارتياب فيه هذا وقال المحقق
الاردبيلي ره في شرح الارشاد ما لفظه ولعل الكراهة لانه تدليس في الجملة ولانه
قد يغفل عنه المشتري لكثرة الجيد والاخبار مثل رواية محمد بن مسلم عن احدهما ع
انه سئل عن الطعام يخلط بعضه ببعض ثم قال وفي حسنة الحلبي عنه ع قال
لا يصلح له ان يفعل ذلك يغش به المسلمين حتى يبينه في جواب سؤال من
يريد خلط الجيد بالردي من الحنطة وكون ثمنه ثمن الجيد انتهى قوله
قال اذا رؤيا جميعا فلا باس ما لم يغط الجيد الردي الظاهر ان الجملة الاخيرة
اعني قوله ع ما لم يغط الجيد الردي بدل من الجملة الشرطية واستغنى عن الجواب
في الاخيرة بواسطة ذكره في الاولى والوجه في ذلك ان الاولى باعتبار اشتمالها
على المنطوق والمفهوم الذي هو انهما اذا لم يريا جميعا ففيه باس قصر اعم من الاخيرة

لان عدم رؤيتهما جميعا قد يتحقق بتغطية الردي الجيد وقد يتحقق
بعكس ذلك والغش انما يتحقق بالاخير فابدل الجملة الاخيرة من الاولى بدل
اشتمال قوله ومقتضى هذه الرواية بل رواية الحلبي الثانية رواية
سعد الاسكاف انه لا يشترط في حرمة الغش كونه مما لا يعرف الا من قبل البايع
فيجب الاعلام بالعيب الغير الخفي الا ان يقال الحرمة في مورد الروايات على ما اذا قصد
الغش به جاء التلبيس على المشتري وعدم التفطن له وان كان من شان ذلك
العيب ان يتفطن له فلا تدل الروايات على وجوب الاعلام اذا كان من شانه
التفطن له فقصر المشتري وسامح في الملاحظة لا يخفى ان تحقق الغش بما من شانه
ان يخفى مما لا ريب فيه وانما الكلام فيما ليس من شانه الخفاء حتى انه لو اتفق هناك
خفاء لم يكن الا ناشئا من مسامحة المشتري او اعتماده على البايع فنقول ان لم
يقصد به التلبيس ولم يفعل به جانه لم يحرم وان قصد به التلبيس ففعله
رجاء ان يلبس على المشتري فهو حرام والا فلا ورواية الطعام تفيد هذا
المعنى فان المراد بالفقرة الاولى بقرينة مقابلة الفقرة الثانية هو ان لا
يكون برجاء التلبيس والغش والمراد بنفي الصلاحية في الفقرة الثانية هي الحرمة
في كلام بعض المعاصرين انه ربما استفيد من صحيح محمد بن مسلم وخبر سعد ونحوهما
انه لا يشترط كون الغش مما لا يعرف الا من قبل البايع فيجب الاعلام بالعيب الغير
الخفي ايضا والا كان غشا ولكنه ممنوع بل المنساق منها انما هو قصد الاخفاء
والتلبيس فلا غش بدون ذلك وان كان المبيع مغشوشا من باب الاتفاق
والتلبيس انتهى قوله ثم ان غش المسلم انما هو ببيع المغشوش
عليه مع جهله فلا فرق بين كون الاغتشاش بفعله او بغيره فلو حصل اتفاقا او لغرض

فيجب الاعلام به بالعيب الخفي و يمكن ان يمنع صدق الاخبار المذكورة الا على ما اذا قصد التلبيس اه اعلم ان صاحب الرياض قدس سره من اعتبر في تحقق الغش كونه من فعل الغاش فلو كان المزج مثلا بفعل الغير او من دون مباشرة احد بل اتفق قهرا لم يكن مندرجا في عنوان الغش وان كان مثله في الحكم عليه بالحرمة كما عن بعض الاساطين في شرحه على القواعد وينبغي ان اخفائه في حال المعاملة يوجب صدق الاتيان بما هو خلاف النصح واظهار خلاف ما عليه فيندرج تحت عنوان الغش موضوعا ولا يصير من قبيل ما هو ملحق به في الحكم هذا ولكن الانصاف انه لو اتفق المزج مثلا بفعل الغير او بسبب جانب الله تعالى فمجرد التعرض لبيعه على ذلك الوجه لا يسمى غشا بل لا بد هناك من صدور فعل منه يوجب الخيانة واظهار خلاف ما اضمر كما هو الشان في جميع موارده فيتحقق تارة بمباشرة المزج او غيره مما يوجب النقص والعيب واخرى باظهار صفة الكمال لما ليس فيه تلك الصفة وثالثة بالتعرض لاخفاء ما فيه من العيب او النقص كتعمد البيع تحت الظلال لذلك او لاظهار الناقص كاملا واما اذا سكت عن البيان في صورة عدم كون العيب او النقص او المزج بفعله ولم يتعرض لاظهار الكمال او اخفاء النقص لم يكن ذلك من الغش ولم يجب عليه الاظهار خصوصا اذا كان النقص او العيب مما يغلب في نوع المبيع كالحيوان مثلا فانه قلما يخلو عن عيب او نقص خفي ولهذا قرر الشارع فيه الخيار ثلثة ايام للمشتري فلا دليل على وجوب بيان العيب والنقص فيجوز للبايع ان يبيعه ساكتا عن بيانهما ويدل على ذلك انه لم يقل احد بحرمة بيع المعيوب بل حكموا بجوازه وقد حكموا بحرمة الغش وانه لم يقل من قال بغشا بيع المعيوب كالمحقق الاردبيلي ره بفساد البيع عند الغش نعم لو اعتمد المشتري على البايع اما بان يقول له ان كان فيه نقص

فبينه فسكت ولم يبين وكان المشتري معتقدا بان البايع في مثل هذا المقام لا يخفي عليه او بان اظهر البايع نفسه للمشتري ناصحا في حقه بحيث لا يخونه ولو بملاحظة عادته السابقة معه في المعاملات فسكت كان ذلك غشا سواء كان النقص والعيب بفعله ام لا ثم ان منهم من في ادعى كون وجود ما يتحقق به الغش مستندا الى فعله انه يعتبر في حرمة الغش كونه قاصدا للغش كصاحب الرياض ره فيكون حرمة الغش عنده دائرا مدار القصد قال ره ثم لو غش لكن لا بقصد بل بقصد اصلاح المال لم يحرم للاصل واختصاص ما مر من النصوص بحكم التبادر بصورة القصد وللصحيح عن الرجل يشترى طعاما فيكون احسن له وانفق ان يبله الى اخر الحديث عندنا واورد عليه بوجوه الاول ان مورد الرواية انما هو بل الطعام وهو من الاوصاف والنقايص الظاهرة فاعتبار القصد في كونه من الغش لا يدل على اعتباره في مطلق الاوصاف والنقايص التي منها غير الظاهرة فنقول انه يكفي في غير الظاهرة ايجادها ولو من غير قصد الثاني انه بعد الاستناد الى الرواية لا وجه للتعدي عن موردها المشتمل على خصوصيات الى غيره فلا بد من الاقتصار في الحكم باناطة الغش بالقصد على خصوص بل الطعام لغرض الاصلاح من دون التمام الزيادة مع كونه لا يصلحه الا ذلك ولا ينفعه غيره فلو انتفى شيء من القيود المذكورة لم يكن وجه للتعدي والحكم باناطة مطلق الغش بالقصد الثالث ان البيع بعد مزج الجيد بالردي قد يكون بما يزيد عن قيمة الممزوج بالردي وقد يكون بما يساويه والثاني ليس محرما كما صرح به جماعة ولو سمي غشا ونقول ان الصحيح الذي ذكره ناظر الى بيان انه في صورة البيع بما لا يزيد عن قيمته لا اشكال في الجواز على خلاف ما لو باع بما يزيد عن قيمته فقوله ع

من غير ان يلتمس فيه زيادة اريد به اشتراط انتفاء طلب الزيادة في الثمن في الجواز فان قلت المراد بالزيادة هي الزيادة في المبيع يعني زيادته بحسب الوزن وثقله في الميزان لا بحسب الثمن والمقصود انه لا يكون البايع طالبا لزيادة المبيع وثقله وان حصلت قهرا بالنداوة وعلى هذا فلا يفيد الا مقصد صاحب الرياض من اعتبار القصد لان محصله هو انه ان كان قاصدا لزيادة الوزن حرم والا فلا قلت لا دليل على ارادة معنى زيادة الوزن وغاية ما هنا هو تردد اللفظ بين المعنيين وسريان الاجمال ويكفي في عدم تمامية استدلال صاحب الرياض قيام الاحتمال اعني احتمال ارادة ما فسرنا به الرواية فلا يثبت ما ادعاه لتوقفه على تعين ارادة معنى زيادة الوزن ولم يتعين ارادته ولا ريب في الشك فيه وهو ما لو لم يقصد فيه الغش من الوجوع الحاصل وهذا دال على تحريم الغش كذلك لما قصد به الغش وغيره ويؤيد ما ذكرناه ان مقتضى رواية داود بن سرحان هو ان البايع لم يقصد الغش ومع ذلك حكم الامام ع بالمنع الا مع الاعلام الرابع ان قوله ع لا يصلح لا يفيد ازيد من الكراهة وعندي ان شيئا من الوجوه المذكورة غير متجه عليه اما الاول فلان صاحب الرياض استدل على اعتبار القصد بان المتبادر من الاخبار الناطقة بحرمة الغش هو صورة القصد وهو في محله والاخبار المشار اليها وافية بالدلالة على تمام مطلبه مما كان مورد الغش هو النقص الظاهر او الخفي فلا باس بان يبين الصحيح المذكور على بعض مدعاه وهو اعتبار القصد في حرمة الغش اذا كان تحققه بنقص ظاهر فان غاية ما هناك ان الصحيح ساكت عن حال الخفي والا فليس نافيا لاعتبار القصد فيه واما الثاني فلجواز التعدي عن المورد المشتمل

على الخصوصيات الى غيره بتنقيح المناط القطعي للعلم بعدم مدخليتها وبعدم القول بالفصل وبهذا الوجه يمكن دفع الايراد الاول ايضا واما الثالث فلان مقابلة قوله ع ان كان بيعا لا يصلحه الا ذلك ولا ينفعه غيره من غير ان يلتمس فيه زيادة فلا باس بقوله ع وان كان انما يغش به المسلمين فلا يصلح قرينة على ان المراد بالزيادة هي الزيادة بحسب الوزن لان طلب زيادة الثمن لا يسمى غشا والغش انما هو ما يترتب عليه الزيادة في الثمن وهو هنا زيادة وزن المبيع فمعنى قوله ع وان كان انما يغش به المسلمين هو انه ان كان يزيد في وزن الطعام وثقله ليترتب عليه زيادة كثيرة ومقابلته للفقرة الاولى تدل على ان الزيادة المنفية فيها هي الزيادة التي هي غش وهي زيادة المبيع بحسب الوزن فيتم ما ذكره صاحب الرياض واما ما ذكره المورد من تاييد رواية داود بن سرحان لمدعاه ففيه ان بل المسلمين المشتملة عليه انما كان قصدا وطلبا لزيادة الثمن لا لمجرد الاصلاح فلا ينافي مدعى صاحب الرياض من اعتبار قصد الغش وانه لو كان لمجرد الاصلاح فليس بمحرم واما الرابع فلان كون لا يصلح دليلا على الكراهة لا يزاحم مدعاه لان هذا اللفظ انما هو في الفقرة الاخيرة وهي قوله ع وان كان انما يغش به المسلمين فلا يصلح والمورد كغيره لا يقول بكراهة الغش والزام التاويل فيه مما لا مناص منه لاحد على فرض ظهوره فيها تنبيه المدار في حرمة الغش انما هو على الشخص دون النوع فلو علم البايع ان المشتري يتفطن للعيوب الخفية ثم وقع منه ذلك في الخارج لم يحرم بيعه عليه لعدم تحقق الظلم في حقه بل لا يتحقق موضوع الغش من جهة علمه بالحال كما انه لو انعكس الامر فعلم

البايع ان المشتري لم يتفطن للعيب الواضح الذي من شانه الاطلاع عليه اعتمادا
على اظهار البايع سلامة المبيع كان بيعه له حراما اما لو اشتبه الحال
على البايع فشك في ان المشتري تفطن للعيب ام لا فالظاهر عدم تحريم البيع لاصالة
البرائة ولا يشمله اطلاق الاخبار الدالة على حرمة الغش ضرورة انه مع الشك
في تحقق موضوع الغش لا يبقى مجال لتحقق حكمه الذي هو التحريم قوله
فالعبرة في الحرمة بقصد تلبيس الامر على المشتري سواء كان العيب خفيا ام جليا
لا بكتمان العيب مطلقا او خصوص الخفي وان لم يقصد التلبيس فيحصل ان
اخفاء عيب المبيع من الحيوان وغيره ومجرد عدم اظهار صفته الذميمة
لا يدخل في الغش فلا يحرم فلا يجب الاعلام بالعيب المذكور وهذا هو الذي يظهر من ابن
ادريس و المحقق والعلامة ره فيما حكي عنهم من استحباب الاعلام بالعيب مطلقا
سواء كان خفيا ام جليا ويستفاد من تمثيلهم هنا للغش بمزج اللبن بالماء
ونحوه ويؤيد ذلك امور احدها انه لو كان كتمان العيب مطلقا غشا حراما
لزم حرمة بيع الحيوان في البلاد لان الناس في الاكثر انما يبيعون ما فيه عيب من
الحيوان ويكتمون عيبه وثانيها ان اصحابنا ره مع اختلافهم في صحة
بيع المغشوش اتفقوا على صحة بيع المعيب غاية ما هناك انهم التزموا بثبوت
الخيار للمشتري ولو كان مطلق كتمان العيب غشا كان اللازم وقوع الخلاف
في صحة بيع المعيب ايضا وثالثها عدم صدق الغش عرفا على اخفاء العيب و
الصفة الذميمة ولهذا لم يعبر فقهاؤنا باخفاء العيب وانما عبروا بالغش
المغاير له عرفا على اخفاء العيب هذا ولكن حكي عن موضع من ط انه من باع
شيئا فيه عيب لم يبينه فعل محظورا وكان المشتري بالخيار ونحوه عن ق وعن

موضع آخر وجب عليه ان يبينه ولا يكتمه او يتبرء اليه من العيوب والاول احوط
ونحوه عن فقه الراوندي والتحرير وظاهر الجميع صدق الغش على اخفاء العيب
كما صرح به فيما حكي عن التحرير من الاستدلال عليه بقوله لئلا يكون غاشا
بل ظاهرهم صدق الغش على اخفاء العيب مطلقا خفيا كان او جليا وان كان
بعض مشايخنا منع من صدقه بالاخير لما عرفت من دعواه اعتبار الخفاء في
حقيقة الغش ويبقى الكلام بالنسبة الى العيب الخفي فهل يتحقق باخفائه الغش
ام لا فنقول اما ذكره المصنف غير جيد وان كان يؤيد الثاني ما تقدم من ان
الظاهر من كتب اللغة ان الغش خلاف النصح فانه يشمل كتمان العيب ايضا
قوله ثم ان الغش يكون باخفاء الادنى في الاعلى كمزج الجيد بالردي
او غير المراد في المراد كادخال اللبن في الماء وباظهار الصفة الجيدة المفقودة
واقعا وهو التدليس وباظهار الشيء على خلاف جنسه كبيع المموه على انه
ذهب او فضة ومن هذا القبيل بيع لحم الجاموس او البعير على انه لحم الغنم وبيع
الاسرب على انه فضة ولو بعد تصرف فيه بما يقربه منه فهذه اربعة اقسام ووجه
وضع الحرير في المكان البارد ليكتسب ثقلا خارجا عما ذكره من الاقسام وقد صرح
بدخوله سابقا في الغش الا ان يتكلف بما قدمنا ذكره ويبقى ايضا امر آخر
وهو البيع تحت الظلال وما في معناه كالبيع في الظلمة وقد صرح في رواية
هشام بان البيع تحت الظلال غش الا ان يرجع الى اظهار الصفة الجيدة
المفقودة واقعا بعد تعميمه على وجه يشمل اخفاء العيب بتقريب ان عدم العيب عبارة
عن الصحة وهي كون الشيء على ما يجب ان يكون عليه بحسب نوعه او صنفه و
هي صفة جيدة مفقودة في المعيوب فاظهار المعيوب في زي غير المعيوب يصير اظهار

اظهار صفة مفقودة واقعا هي الصحة هذا وقد علم من بياناته ان التدليس اخص من الغش
حيث عده قسما منه فتحمير وجه المراة ونحو ذلك غش وتوضيح المقام ان النقص الذي يمكن ان يتحقق
فيه الغش يتصور على وجوه لان سببه اما ان يكون مزج المبيع بغير جنسه كشوب اللبن بالماء او من جنسه
كالجيد من الحنطة مثلا بالردي او يكون غير المزج وهو قد يكون بضم الجيد الى الردي
من دون مزج وبيعهما صفقة مع اظهار كون الردي مثل الجيد في الوصف وقد يكون
بدون ضم شيء آخر وانما يكون بعيب فيه اخفاه بابداء وصف يستره كتحمير وجه الجارية
الساتر لصفرة بشرتها او عدم اظهاره مع كونه مستورا كالخاتم الذي اصابه الماء
ثم يبس وقد يكون بتغييره عما هو الواقع الى الادنى لمصلحة نفسه كبل الطعام اليابس لزيادة
الوزن ومثله وضع الحرير او التتن في المكان الندي ليكتسب ثقلا وقد يكون بتلبيس سلعة
وابدال ما هو المقصود من صنفي النوع بما هو غير مرغوب وغير مقصود كما لو باع لبن البقر
مكان لبن الجاموس وقد يكون بالتعرض للبيع في مكان يوجب خفاء النقص والعيب كالبيع
في الظلال وقد قال الصادق ع البيع في الظلال غش والغش لا يحل وقد يكون ببيع
المتاع بالوصف لكن مع كون الوصف مخالفا للواقع بمعنى كون الموصوف اردى من
العنوان الذي وقع عليه الوصف وان كان في بعض الصور المذكورة يبطل البيع كما لو
خرج المبيع بالغش عن الحقيقة وبعبارة اخرى باع حقيقة بدل حقيقة اخرى وفي بعضها يثبت
المشتري خيار العيب او التدليس او الوصف ~~وان كان في بعض الصور المذكورة~~ وبما ذكرنا ظهر سقوط
ما ذكره المحقق الاردبيلي ره حيث خص الغش بالمزج قال في الغش بما يخفى من مزج شيء من غير جنس المبيع ليستر
به عيبه او يجعل اكثر حيث لا يكون ظاهرا بل كان خفيا كشوب اللبن بالماء لا كمزج التراب بالحنطة وجيدها برديها
فان ذلك قيل لا يحرم بل يكره هذا كلامه ره ثم انه في المستند بعد ذكر اكثر الاقسام التي ذكرنا قال ثم
على جميع التقادير اما ان يكون النقص خفيا حال المعاملة عرفا او غير خفي بل يكون مما يعرف غالبا على

الاول اما ان يكون مما يظهر النقص حال المعاملة بالفحص ويكون خفاؤه لتقصير
المشتري او لا يظهر بالفحص وعلى الثاني اما ان يعلم تفطن المشتري به او عدم تفطنه
او لا يعلم وعلى التقادير اما ان يبيعه على ما هو المتعارف في الخالي عن النقص من السعر
او على ما يتعارف مع النقص وعلى التقادير اما ان يكون حصول النقص لفعل البايع
بقصد الغش او لا وعلى التقادير اما يظهر البايع عدم النقص قولا او فعلا او يظهر
النقص او لا يظهر شيئا منهما فان اظهر عدم النقص ارتكب المحرم مطلقا لكونه كذبا
مطلقا وغشا ايضا في صورة عدم تفطن المشتري بل مع عدم العلم بعدم تفطنه
فالظاهر الحرمة ايضا لكونه خلاف النصح الواجب بالاخبار المستفيضة الا اذا

وان اظهر النقص لم يرتكب محرما اصلا بالاجماع و المستفيضة وان لم يظهر شيئا منهما فلا حرام مع تفطن صح

باعه بسعر الردي ولم يتضرر به المشتري انتهى وهو جيد قوله ثم ان
جامع المقاصد ذكر في الغش بما يخفى بعد تمثيله له بمزج اللبن بالماء وجهين
في صحة المعاملة وفسادها هذا الكلام اشارة الى البحث عن ان الغش بما
يخفى يوجب فساد البيع ام لا وتفصيله انه لا خلاف في انه اذا كان الغش باظهار الشيء
على خلاف جنسه كبيع الصفر المموه على انه ذهب او فضة او بيع الاسرب على انه فضة
كان البيع باطلا وبالجملة البيع المشتمل على الغش الذي يوجب تبدل الحقيقة
باطل بلا كلام بل بلا خلاف لكنه قد وقع الخلاف في غيره فحكم في لك بصحة البيع
فليس هناك الا مجرد تحريم الفعل من دون فساد البيع قال ره ثم على تقدير الخفاء
فالبيع صحيح وحكمه حكم ما لو ظهر في المبيع عيب من غير الجنس انتهى واستظهر المحقق
الاردبيلي ره الحكم بفساده قال ره وعلى تقدير البيع يصح الظاهر لا لان الغرض
من النهي في مثله عدم صلاحية بيع مثله على انه غير مغشوش ولا امر انتهى ولعله
اشار بقوله ما مر الى ما ذكره في اول المسئلة من انه اذا كان خفيا كان مما

لا يعلم المشتري نظر الى ان ذلك يلزمه ما حكاه المصرة عن المحقق الثاني رة بالنظر
الى وجه الفساد من ان ما وقع عليه العقد هو المشوب وما هو المقصود بالبيع انما هو
اللبن الخالص هذا وقد رد المحقق الثالث رة كما دل عليه عبارته التي ذكرها المصرة
بحجتين القول الاول امران الاول اطلاقات الكتاب والسنة مثل قوله تعالى اوفوا
بالعقود وقوله المؤمنون عند شروطهم الثاني ان الاخبار الناهية عن الغش
مع كثرتها بل تواترها خالية عن الاشارة الى فساد تلك المعاملة وقد كان هذا المحل
التعرض له لو كان فسكوتهم عنه يدل على عدمه ثم ان ما يحتمل ان يكون حجة
القول الثاني وجوه تعرض المصرة لثلثة منها احدها ما حكي عن المحقق الثاني من
ان المقصود بالبيع انما هو غير المغشوش وما وقع عليه العقد انما هو المغشوش
فما وقع لم يقصد وما قصد لم يقع وثانيها النهي عن البيع المتعلق بالمغشوش
وثالثها ان نفس البيع غش منهي عنه فيفسد لكونه منهيا عنه في نفسه وذلك
لانه وقع النهي عن الغش وقد اتحد معه البيع كما ينبئ عنه قوله اما علمت ان
البيع في الظلال غش ورابعها ما اشار اليه المحقق الاردبيلي من ان الغرض
من النهي في مثل عدم صلاحية بيع مثله على انه غير مغشوش ولا افهم من هذا الكلام
الا معنى الارشاد الى فساد البيع خامسها ما ذكره المحقق المذكور في مسئلة
بيع الدهن المتنجس فانه بعد ان حكى عن اك ما لفظه لو باعه من دون الاعلام قيل صح
البيع وفعل حراما وتخير المشتري لو علم ويشكل الجواز بناء على تعليله بالاستصباح
في الرواية فان مقتضاه الاعلام بالحال والبيع لتلك الغاية قال وفيما نظر ولو ذكره
تامل ظاهر نعم يمكن ان يقال البيع الصحيح المملك الذي علم كونه ملكا صحيحا
هو المجوز شرعا بقوله تعالى واحل الله البيع والبيع لتلك حلال وما علم كون غيره

الحكم الفساد

ملكا وصحيحا وهذا لا خصوصية له بهذا المحل بل هو اشكال يخطر بالبال في علم
بالنهي في المعاملات وقد اشرنا اليه فيما سبق في بيع يوم الجمعة وحققناه في الاصول فتم
انتهى وعلى هذا فيكون بيع المغشوش لكونه حراما مما لا يشمله قوله تعالى احل الله البيع فلا
يترتب عليه الاثر وسادسها ان نفي الصلاحية في جملة من اخبار الباب بقوله
لا يصلح اشارة الى عدم ترتب الاثر اي لا يصلح لافادة ما قصد بالبيع من الاثر وتبه
عليه وسابعها قوله في رواية موسى بن بكير القه في البالوعة حتى لا يباع شئ
فيه غش بعد ان قطع الدرهم نصفين فان الامر بالقائه في البالوعة لغاية انتفاء
بيعه بل لعله كون بيعه اكلا للمال بالباطل غير مفيد للنقل والانتقال ولا يخفى سقوط
الجميع اما الاول فلان القصد قد تعلق بعين المبيع من الطرفين غاية ما في
الباب ان المشتري قد كان مركوزا في نظره انه متصف بالوصف الفلاني فلم يتفق
الا تخلفه فيوجب الخيار لا افساد اصل البيع لعدم تخلف العين والجنس قال
في المستند ولا يضر ظن المشتري اتصافه بخلاف ما هو لك فلا يقصد ذلك
لان ثبوت خيار الرؤية بالاخبار والاجماع يدل على عدم اعتبار ذلك في صحة
واما الثاني فلان النهي عن بيع المغشوش على تقدير تسليم وجوده انما يرجع الى
الغش الذي هو امر خارج عن البيع واما الثالث فلان من الظاهر ان الغش
عنوان والبيع عنوان آخر واتحاده مع الغش مع تعلق النهي بالغش لا يجعله
منهيا عنه بوصفه والمعاملة المنهي عنها لوصفها لا تتصف بالفساد ورواية
هشام ابن الحكم لا تفيد ازيد من ذلك حيث قال فيها اما علمت ان البيع في الظلال
غش خصوصا مع حكمه على الغش بانه لا يحل لا بالفساد فالحاصل ان النهي عن
البيع لكونه مصداقا لمحرم هو الغش لا يوجب فساده كما تقدم في بيع العنب على من يعمله خمرا

واما النهي عن بيع المغشوش في نفسه فلم يوجد في خبر واما الرابع فلان الادلة
قد وردت في مقام النهي عن الغش وهو عنوان مغاير للبيع وان اتحد معه في ضمن بعض
الافراد وليس فيها ما هو متعلق بالبيع الا رواية موسى بن بكير وستعرف الكلام فيها
ورواية هشام بن الحكم وليس فيها الا ان البيع في الظلال غش والغش لا يحل
ولا ينتج الا ان البيع في الظلال لا يحل واين هو من الارشاد ولو سلم تعلق النهي
في الاخبار بالبيع فصرفه عن معناه الحقيقي الذي هو التحريم الى المجازي الذي
هو الارشاد يحتاج الى دليل وليس فليس واما الخامس فلان قوله تعالى
واحل الله البيع انما سيق لبيان حل طبيعة البيع من حيث هي مع قطع النظر
عن العوارض وليس مؤداه ان البيع المحلل مؤثر للنقل وغيره غير مؤثر له
ومقصوده انما يتم على هذا التقدير فينبغي عروض النهي عنه لوصف خارج
وقد عرفت الجواب عنه واما السادس فلان لفظ لا يصلح غير صالح
لافادة نفي ترتب الاثر واستعماله فيه غير معهود والقرينة على ارادة ذلك
المعنى منتفية بل لا ينساق منه الا الحكم التكليفي الذي هو الكراهة او
التحريم واما السابع فلانه ليس فيه الا الامر بالقاء الدرهم المغشوش
في البالوعة والدلالة على جعل ذلك مقدمة لعدم وقوع بيع المغشوش
في الخارج وهذا القدر كما يمكن ان يكون من جهة فساد البيع كذلك
يمكن ان يكون لحرمته فيكون فعله ذلك لكونه نوع منع من وقوع الحرام
او بابا من ابواب النهي عن المنكر وان لم يكن واجبا معينا بالخصوص ولا
للعام على الخاص اعني الفساد قوله وما ذكره من وجهي الصحة والفساد
جار في مطلق العيب لان المقصود هو الصحيح والجاري عليه العقد هو المعيب فيلزم البطلان في بيع كل معيب

لكن الخيار

مطلقا لان ما قصد لم يقع وما وقع لم يقصد هو خلاف ما صرحوا به من صحة البيع وثبوت
الوجه في صحة البيع مع تخلف وجه الصحة هو كون وجه الصحة في معنى الشرط وليس مقوما للمبيع فعند
تبين الخلاف يثبت الخيار والامر في مسئلة بيع المغشوش ايضا على هذا المنوال لان الكلام انما هو
فيما اذا لم يتبدل حقيقة بحقيقة اخرى قوله كما ينهدم به كون في الشرع اما العرف فواضح لان
اهل العرف لا يرون الفردين من صنف المتخالفين في وصفي الصحة والفساد من قبيل المتباينين بحسب الحقيقة
وانما يعدونهما من قبيل المتخالفين في الاوصاف والخصوصيات الشخصية واما الشرع فلما نجد من حكمه
بعدم فساد بيع ما ظهر معيوبا بعيب ما مع ما نجد من حكمه بفساد البيع فيما لو باع فردا من حقيقة
على انه فرد من حقيقة اخرى ومن ذلك يظهر ان ما نحن فيه ليس من قبيل ما تعارض فيه الوصف و
الاشارة فانه مبني على ارادة تصحيح عنوان المبيع حتى يكون مغايرا له في العنوان فيكونا من
قبيل الفردين من مهيتين كما في مثال الحمار والفرس قوله واما وجه تشبيه مسئلة
الاقتداء في الذكرى بتعارض الاشارة والوصف في الكلام مع عدم الاجمال في النية فباعتبار عروض الاشتباه
للناوي بعد ذلك فيما نواه ان الذي دعاه الى جعل كلام الشهيد رة على صورة عروض الاشتباه في النية بعد
انقضاء اصل العمل هو ان مسئلة الاقتداء بامام وتبين غيره اذا فرضت فيما لو كان لا ما كلاهما من اهل
اهلية الائتمام به عند المأموم كما هو مفروض كلام الشهيد كان لها صور اربع ليس شيء منها صالحا
للتردد فيه وذلك لان حضور الامام مما لا بد منه الا انه قد يجعل بنفسه عنوانا مقصودا سواء كان بالالتفات
اليه تفصيلا او بكونه مركوزا في ضميره وقد يجعل العنوان المقصود هو الاسم وقد لا يكون احدهما بخصوصه
هو الداعي المستقل دون الآخر وهذا يتصور على صورتين احدهما ان يكون الداعي مركبا منهما والاخرى ان يكون
كل منهما مستقلا وفي الصورة الاولى ان يكون المقصود الاصلي هو التعريف بالاشارة ويكون التعرض للعنوان بالتبع
من دون ان يكون له مدخل في التعريف اصلا حتى انه لو علم بتخلف العنوان لم يعرض عن قدرة مثال ذلك
ان يأتم بهذا الحاضر الواقف في المسجد الجامع بعنوان كونه هذا الشخص الحاضر سواء كان هو زيد او ابنه وكل منهما اهل

للاقتداء به عنه الا انه زعم انه هو خصوص زيد من دون كون هذا الزعم داعيا بل من المقارنات الاتفاقية التي لا دخل لها في وجود الاقتداء وعليه ثم تبين ان الحاضر لم يكن زيدا بل كان ابنه الثانية ان يكون المقصود الاصلي هو العنوان الاسم ويكون الاشارة تبعا محضا ومدخل لها في تعريف الامام اصلا حتى انه لو علم تخلف العنوان لم يقدم على الاقدام فالداعي ياتم بهذا الحاضر بداعي كونه زيدا حتى انه لو علم انه ليس زيدا لم ياتم به الثالثة ان يكون الداعي مركبا منهما بان ياتم بهذا الحاضر الذي هو زيد بكونه حاضرا وكونه زيدا بحيث لو انتفى احد القيدين لم ياتم به الرابعة ان يكون كل منهما مستقلا فهو ان لاحظ الامرين الا ان ايهما انتفى وتخلف الآخر لم يكن يترك الائتمام وحكم الاولى والثالثة هو البطلان عند التخلف وحكم الثانية والرابعة هو الصحة فلا يبقى مجال التردد في تعارض الوصف والاشارة فلهذا حمل ره كلام الشهيد ره على ما بعد انقضاء وقت العمل والغفلة عن كيفية النية هذا وذكر بعض من تاخر لتعارضهما في مسئلة الاقتداء معنى آخر واوضح بان قصد الاقتداء يتصور على وجوه وذكر الصورتين الاولتين اللتين ذكرناهما وجعل الوجه الثالث عبارة عن ان يقصد التعريف بكل من العنوان والاشارة بحيث لا يكون احدهما اصلا والآخر تبعا ولا يكون لاحدهما مزية على الآخر ولكنه غفل عن انه ان تخلف العنوان فظهر انتفاؤه فهل يقدم على الاقتداء ام لا ثم قال ره اما الوجه الاول فالظاهر صحة الصلوة فيه حتى بعد العلم بتخلف العنوان واما الثاني فالظاهر بطلان الصلوة فيه بعد العلم بتخلف العنوان واما الثالث فيبتني على ان الاقوى في تعارض الاسم والاشارة هو الاسم حتى يقدم هو ام الاشارة حتى تقدم هي ثم قال ان هذا هو مراد الشهيد ره من بناء مسئلة الاقتداء على تعارض الاسم والاشارة ووجه التردد انه لو كان احدهما اصلا والآخر تابعا لم يكن الاشكال في الحكم بالصحة على تقدير تبعية الوصف وفي الحكم بالفساد على تقدير تبعية

الاشارة لكن لما اعتبرا على حد سواء واتفق تخلف احدهما ووجود الآخر صار ذلك منشأ للتردد من حيث تغليب احدهما على الآخر وان كان الحق عندنا صحة الصلوة الا في الوجه الثاني بل ذهب كاشف الغطاء ره الى الصحة في جميع الوجوه بل فيما لو ائتم شخص باعتقاد انه زيد العادل فبان عمرو الفاسق عنده ثم حكى كلام المصنف ره هذا واعترض عليه بان ما ذكره ره ليس من تعارض الاسم والاشارة في شيء لان تعارضهما انما يتحقق بان يعلم بقصدهما معا مع كون مقتضى احدهما هي الصحة وكون مقتضى الآخر هو البطلان كما بيناه من الغرض واما مع الشك في انه اقصد العنوان ام الاشارة فلا يتصور تعارضهما وتقديم ما هو الاقوى منهما بل الظاهر فيه البطلان لتعلق الشك بالنية الا ان يكون هناك اصل يوجب الصحة هذا كلامه اقول الظاهر جريان قاعدة الفراغ وقاعدة الشك بعد تجاوز المحل قوله وفيه نظر فان النهي عن البيع لكونه مصداقا للمحرم هو الغش لا يوجب فسادا يعني ان في استدلال المحقق المذكور نظرا وما ذكره من التعليل والبيان بقوله فان النهي عن البيع لكونه مصداقا ناظر الى دفع كون نفس البيع غشا منهيا عنه كما ان قوله بعد هذا واما النهي عن بيع المغشوش لنفسه فلم يوجد في خبر ناظر الى رد ما استدل به اولا من ورود النهي عن هذا البيع ووجه الدفع المذكور ان النهي عن البيع اذا كان من جهة كونه مصداقا كان متعلق النهي عنوانا آخر عاما منطبقا على هذا المصداق فيكون النهي لامر خارج وهو لا يوجب الفساد خصوصا في المعاملة قوله واما النهي عن بيع المغشوش فلم يوجد في خبر بل الحل التدليسية النصوص قاض بافادتها الصحة وان فعل محرما من جهة انه لو كان فاسدا لاشير الى فساده في بعضها سيما مع غلبة كون مواردها محلا للبيان بل في بعض كلمات المعاصرين انها

لعلها دالة على الصحة مع المعصية وفي الفقيه في باب وجوب الرد بخيار الرؤية انه دخل امير المؤمنين ع سوق التمارين فاذا امرأة تبكي وهي تخاصم رجلا تمارا فقال ع ما لك فقالت يا امير المؤمنين اشتريت من هذا تمرا بدرهم فخرج اسفله رديا وليس مثل الذي رايت فقال ع رد عليها فابى حتى قال له ثلث مرات فابى فعلاه ع بالدرة حتى رد عليها وكان يكره ان يجلل التمر واحتمال كون ذلك الفساد بعيد جدا فتامل جيدا انتهى اقول قال في المصباح الدرة السوط والجمع درر كسدرة وسدر انتهى ومعنى علاه بالدرة انه رفع عليه السوط يقال علا به اذا جعله عاليا فيصير مقتضى اللفظ انه جعل الدرة عالية عليه هذا ولكن في الاستدلال بالخبر المذكور للصحة مع العصيان ما لا يخفى ضرورة انه كما يحتمل ان يكون امره ع برد الثمن الى المرأة من جهة صحة البيع بحسب اصله لكن مع ثبوت الخيار لها وقد فسخت برد المبيع اليه خصوصا مع كون البيع على وجه المعاطاة فيجوز الرد كذلك يحتمل ان يكون امره ع بذلك من جهة بطلان البيع راسا وما تضمنه الخبر من قبيل حكايات الافعال ولا دلالة في اللفظ بل لا اشارة فيه الى كون ذلك من جهة البطلان او من جهة الفسخ والاحتمالان بحسب الوقوع الخارجي متساويان لا مرجح لاحدهما على الآخر واستبعاد احتمال كون ذلك للفساد دعوى لم يساعد عليها ساعد بل ما هو مصادم للضرورة فتدبر قوله واما خبر الدينار فلو عمل به خرج المسئلة عن مسئلة الغش لان قوله وان هو من اللبن الممزوج بالماء وشبهه التقييد بقوله لو عمل به اللاحق المضعف اذ قد عد حكم العلامة ره بذلك في حواشي الكافي وهو في محله لان موسى بن بكر واقفي كما نص عليه في كتب الرجال ثم انه اورد بعض مشايخنا على المصنف ره بانه انما يتجه لو كان مناط الاستدلال بخبر الدينار هو كسره ع والامر بالقائه في البالوعة

المجلسي ع

كما يدل عليه قوله ره لان تراذا وجب اتلاف الدينار والقائه في البالوعة كان داخلا فيما يكون المقصود منه حراما آه وليس كذلك بل مناط الاستدلال انما هو التعليل من قوله ع حتى لا يباع شيء فيه غش فانه يدل على ان الغش موجب لفساد البيع وبهذا يسقط ما ذكره المصنف ره ثم ان ذلك البعض اجاب عن اصل الاستدلال بالوجه الذي ذكره بوجهين الاول ان التعليل انما افاد مبغوضية المعاملة بالمغشوش وهو اعم من الفساد فالظاهر ان الغرض منه التنبيه على لزوم حسم مادة الوقوع في الحرام فلا يفيد فساد البيع لسكوته عنه الثاني ان الغش في الدينار مما يوجب تبدل الحقيقة وفساد المعاملة بالمغشوش الذي صار الغش فيه سببا لتبدل الحقيقة من قبيل المسلمات فالتعليل انما ينطبق على هذا الصنف دون غيره فلا يتاتى منه الدلالة على فساد المعاملة فيما كان الغش فيه من قبيل اخفاء الادنى في الاعلى او غير المراد في المراد او اظهار الصفة الجيدة المفقودة واقعا وقال بعض المعاصرين في مقام الايراد على المصنف ره وقد يحمل خبر الدينار على كونه مما يكون المقصود منه حراما كآلات اللهو ونحوها ولذا وجب اتلافه والقائه في البالوعة حسما لمادة الفساد وليس ذلك كاللبن الممزوج بالماء ونحوه فلا يلزم من الفساد فيه الفساد في نحو اللبن الا انه مع تسليمه في نفسه قد يتمسك في عموم التعليل فيه ويكون كل ما فيه غش كآلات اللهو لوجه المنع لا دلالة على الفساد لان القائه وكسره قد يكون لعدم ارادة وقوع الحرام في الخارج وانه احد الطرق الى ذلك لا لخصوصية فيه والا فلا ريب في عدم اقتضاء الفساد ذلك بالخصوص كما هو واضح هذا كلامه وهو مثل الاول بل هو عينه لان من اورده اعترض بفساد البيع في مورد

الرواية وقال انه لا مانع من تمسك القائل بالفساد بعموم التعليل اقول لا ريب في ان تقطيعه
للدينار نصفين وتعقيبه بالامر بالقائه في البالوعة انما هو من قضايا الاحوال
ولا عموم فيها فهو محتمل للوقوع على وجوه متعددة من جهة كون الدينار الخاص
الذي قطعه مغشوشا على وجه لا يوجد فيه شيء من جوهر الذهب نظير المموه الذي لا
يحصل منه شيء من الذهب او الفضة او كونه مما يحصل منه ذلك ولكن امره بالقائه
في البالوعة مما يعطي البيان لوجه فعله فيصير قرينة على ان الدينار قد كان مما ليس
فيه جوهر الذهب اصلا والا لكان القاؤه في البالوعة بعد كسره من تضييع المال
واتلافه لحصول الغرض الذي هو فرضي خروجه عن عنوان النقود
والاثمان بمجرد الكسر فلم يبق حاجة الى الالقاء بالبالوعة وقد اصرح
علله بقوله عم حتى لا يباع اه فيكون فيه دلالة على ما ذكرناه من كونه
مما لا يحصل منه شيء من الذهب اذ لو كان كذلك كان له قيمة وكان اتلافه مرغوبا
عنه فيعلم بذلك ان ذلك الدينار كان من اظهر افراد الدينار المغشوش الذي يترتب
الفساد على المعاملة به وعلى ابقاء مادته لكون سقي الكلام فان عموم التعليل على ما ذكره
يعطي بطلان البيع في كل مغشوش وجوابه انه على تقدير رواية الحديث على الوجه
الذي ذكره ره وهو كون لفظ شيء مجرورا بالباء والتفسير الذي فسر به الحديث
لا عموم للتعليل لان الضمير المستتر في قوله عم لا يباع عايد الى الدينار وكذا
الضمير المجرور بفي فاذا جعل كلمة في غش ابتدائية يصير مؤداها بقرينة ما ذكرنا
مؤدى قولنا لان في الدينار المكسور غشا ناشيا موجبا للفساد لخروجه عن
المالية هذا ولكنك قد عرفت سابقا ان الموجود في النسخ المعتمد عليها هو لفظ
شيء بدون كلمة الجارة له فيكون كناية عن ذلك الدينار المكسور انه لا يتفاوت

المعنى

المعنى من جهة استفادة التعليل من كلمة حتى ومدخولها على الوجه الخاص الذي بيناه
مضافا الى امكان الجواب بما اجاب به بعض من اشرنا اليهم من كون محبوبية عدم
وقوعه لعلها من جهة الحرمة وهي اعم من الفساد فتدبر ثم ان ظاهر الحديث
بمقتضى صيغة الامر هو وجوب الالقاء في البالوعة في مورد الحديث كما صرح به
المصنف ره فيكون كناية عن وجوب الاتلاف ولكن العلامة المجلسي ره قد علق على
هذا الحديث في حواشي الكافي ما لفظه يدل على استحباب تضييع المغشوش لئلا
يغش به مسلم ثم قال وينبغي حمله على انه لم يكن فيه نقش محرم وعلى ان البالوعة
لم تكن محلا للنجاسات انتهى ونحوه نقول اما ما ذكره اخيرا فلا اشكال فيه
وانما الكلام في استفادة الاستحباب اذ غاية ما هنا ان يبقى صيغة الامر على
وجوبها ويقيد بما قدمنا ذكره ومعلوم انه اذا دار الامر بين التقييد والمجاز كان
الاول اولى الا ان يقال انا لا نسلم ذلك في دوران الامر بين التقييد والتجوز
الذي هو استعمال صيغة الامر في الندب من جهة شيوعه وكثرته بحيث يغلب
شيوع التقييد وكثرته فلا يتحقق في التعليل عموم الا عقد ايضا لدلالة قوله
فالاقوى ح صحة البيع في غير القسم الرابع من الاقسام الاربعة التي اشار
اليها فيما تقدم بقوله ثم ان الغش يكون باخفاء الادنى في الاعلى اه والقسم
الرابع عبارة عن اظهار الشيء على خلاف جنسه كبيع المموه على انه ذهب او فضة
او على خلاف صنفه كبيع لبن البقر على انه لبن الجاموس والجامع الامرين ابدال ما هو
المقصود بما يغايره في الجنس او الصنف فيحكم بفساد البيع فيه دون غيره من الاقسام
الثلثة الاخر فان النهي فيها قد تعلق بالغش وهو غير البيع غاية ما في الباب ان
يحصل له من اقترانه بالغش وصف فيكون البيع لو تعلق به النهي من باب المنهي عنه

لوصفه ومما ذكرنا يعلم ما في كلام صاحب المستند من الخلل لانه مع ذكره اقسام الغش
التي منها ابدال الجيد بالردي قال ثم البيع صحيح في جميع تلك الصور لتعلق النهي
بالغش وهو غير البيع لانه يتحقق باظهار خلاف ما اضمر او ترك النصح وكلاهما
غير البيع انتهى وذلك لان الحكم بالصحة لا وجه له في صورة الابدال فتأمل قوله
فان كان من قبيل شوب اللبن بالماء مما لا يمكن انفصال احد المتمازجين عن الاخر
ولا يميز بينهما ويسمى المجموع باسم الممزوج به كما يسمى اللبن الذي مزج به الماء لبنا
قوله وان كان من قبيل التراب الكثير في الحنطة كان له حكم تبعض
الصفقة ونقص الثمن بمقدار التراب الزائد لانه غير متمول والفرق بينه وبين
شوب اللبن بالماء هو ان التراب قابل للانفصال عنها والتميز منها وان كان
البايع قد مزجه بها على وجه خفي على المشتري بخلاف الماء فانه غير قابل للانفصال
والتميز من اللبن فهما موجود واحد بحسب العرف والعادة وتقييد التراب بالكثير للاحتراز
عن القليل المستهلك الذي لا تخلو منه الحنطة غالبا فان ذلك لا يكون من الغش
ولا ريب في صحة البيع وعدم حرمته والمراد بحكم تبعض الصفقة هو بطلان البيع
بالنسبة الى ما لم يكن جائزا لاشتراط صحته من بعض المبيع غاية ما هناك انه تخير
المشتري بعد بطلان البيع فيه بين فسخ البيع راسا وارجاع ما هو قابل
للبيع من بعض المبيع على البايع وبين امضاء البيع فيه بما يخصه من الثمن لو وزع
على الفائت والباقي والحكم بالبطلان بالنسبة الى غير الجائز لاشتراط صحة البيع
انما هو فيما لم يكن قابلا للبيع اصلا كالحر وما نحن فيه من هذا القبيل من
جهة عدم قابلية التراب الكثير في الحنطة للملكية ولو كان من جهة عدم كونه ملكا
للبايع كعبده وعبد غيره وتوقف بيع غير المملوك على اجازة المالك قال العلامة ره

في التذكرة

في التذكرة لو باع عبدا وحرا صح البيع في العبد خاصة بقسطه من الثمن وذلك
بان يفرض الحر عبدا وينظر قيمتهما ثم يبسط المسمى عليهما ويبطل ما قابل الحر
ويتخير المشتري مع الجهل انتهى وقال ايضا لو كان المشتري جاهلا بان المضموم
ملك الغير او حر او مكاتب او ام ولد ثم ظهر له فقد قلنا ان البيع يصح فيما هو ملكه
ويبطل في الاخر ان لم يجز المالك ويكون للمشتري الخيار بين الفسخ والامضاء فيما
يصح بيعه بقسطه من الثمن لانه لم يسلم له المعقود عليه فكان له الفسخ ولو كان عالما
صح البيع ايضا ولا خيار له انتهى ووقع في عبارة المصنف ره عبارة نكتة اخرى متعلقة بتعويض
ونقص الثمن بمقدار التراب الزائد وهو ان التعبير بالزائد للاشارة الى انه انما يلاحظ
من المقدار الزائد على المقدار الذي لا تنفك الحنطة عنه غالبا واما ذلك المقدار
فلا يقوم بل يحسب بحساب الحنطة على ما هو المعتاد قوله ولو كان شيئا
متمولا بطل البيع في مقابله يعني انه لو كان الممزوج شيئا متمولا كما لو مزج
الدخن بالحنطة حيث كان قابلا للانفصال عنها ولو بالسرد او مزج الجص
او البورق بها مثلا واخفاه على المشتري فانه يبطل البيع في مقابل ذلك الممزوج
بتمامه كالدخن او الجص او البورق في الامثلة المذكورة فلا يحسب شيء منه بحساب
الحنطة اذ ليس من جنس الغالب وجوده في الحنطة وبهذا امتاز المتمول عن التراب
الكثير في الحنطة مما يعتاد وجود قليله وكان الغش بمزج كثيره وان كان حكم
تبعض الصفقة يجري هنا ايضا لكن من باب الغش لا من باب كونه غير قابل للملك
ولا من باب كونه غير قابل مال الغير فقد اشار بقوله ولو كان شيئا متمولا الى
ما هو وجه الفرق بين المتمول والتراب الكثير بعد وضوح البناء على اشتراكهما
في حكم تبعض الصفقة الاعتبار وهو بطلان البيع في الخليط الغير المقصود للمشتري

بالشراء اذ ليس بتبعض الصفقة الا عبارة عن عدم سلامة احد العينين المبيعتين
جملة للمشتري ولا يتوهم ان هذا هو القسم الرابع الذي حكم فيه ببطلان البيع لان
ذلك انما هو فيما لو كان قد تبدل تمام المبيع بغير ما هو من جنسه و حقيقته ثم
اخفى الامر على المشتري واوهم ان هذا هو الذي يطلبه المشتري وما عليه الكلام
في انما هو ما لو مزج بالمبيع ما ليس من جنسه و حقيقته فالفرق بين الامرين
واضح قوله لا خلاف في حرمته في الجملة التقييد بقوله في الجملة
للاشارة الى وقوع الخلاف تارة من حيث اصل الحكم واخرى من حيث الموضوع
وثالثة من حيث اختصاص الحكم ببعض الموضوع وقد تعرض هو ره لتفصيل ذلك
فيما سيأتي ونسب الى والد المحدث الكاشاني ره والذي فهمه المصنف من كلام
ومن كلام صاحب الكفاية ره هو ان الغناء ليس محرما اصلا وانما المحرم ما يقترن
به من المحرمات من الرقص وغيره وعلى هذا فلا بد من ان يكون المراد بعدم الخلاف في حرمته
في الجملة انه يوصف بالتحريم ولو من باب اسناد وصف احد المتلابسين الى
الآخر فتأمل ثم ان الدليل على حرمة الاجماع بقسميه بل تسميه المحصل و كنقول
بل في الجواهر انه يمكن دعوى كونه ضروريا في المذهب وفي المستند الدليل عليه
هو الاجماع القطعي بل الضرورة الدينية ويدل عليها ايضا الاخبار المستفيضة
وقد ذكر في الوسائل ما يزيد على ثلثين حديثا بل في الجواهر دعوى تواترها
وحكاها المصنف ره عن الايضاح وان قال المحقق الاردبيلي ره ما رايت رواية
صحيحة صريحة في التحريم ولعل الشهرة تكفي مع الاخبار الكثيرة بل الاجماع على
تحريم الغناء والتخصيص يحتاج الى الدليل ويمكن ان يقال ان الاية المجملة معتضدة
لشرائط الدليلية لولا الاجمال فاذا ارتفع ببيانها في الاخبار صارت دليله

في الغناء

بالفعل والامر سهل وقد يدعى دلالة العقل ايضا قال في الجواهر قيل ان تحريم
الغناء كتحريم الزنا اخباره متواترة وادلته متكاثرة عبر عنه بقول الزور
ولهو الحديث في القران ونطقت الروايات بانه الباعث على الفجور والفسق
فكان تحريمه عقليا لا يقبل تقييدا ولا تخصيصا فيحمل ما دل على الجواز
على التقية او يطرح لكنه كما ترى ضرورة عدم كونه كذلك فان الطرب والخفة ونحوها
ما يفيد الانسان طربا اشد من الغناء فليس تحريمه الا سمعيا انتهى واورد
عليه بعض من تأخر بان هذه الامور التي ذكرها مصالح معتبرة عند الشارع
وهو بقاء النسل فلذلك حللت وانت خبير بانه لو كان الحكم بحرمة الغناء مما
يستقل به العقل كما هو مقصوده من الايراد على صاحب الجواهر ره وقد صرح هو
باستقلال العقل به فلا يكون مما يقبل التخصيص الا ان يقال بان العقل يحكم
بوجود مقتضى القبح فيه ما لم يمنع من اقتضائه مانع ولكن لا اخفاء في ان حكم العقل
بقبح الغناء وتحريمه ممنوع حتى بعنوان وجود مقتضيهما الا ان كونه مؤديا
الى الفسق والفجور ممنوع ولم نعثر في الاخبار على ما يدل على كونه بهذا الوصف
محرما والوجدان على خلافه فانا نجد بديهة ان اداء اكل الاطعمة المقوية محرمة كفر
الى الغفلة والفسق والفجور اقوى من اداء الغناء اليها بل لا ينفق كونه سببا محركا
او موصلا اليها الا نادرا فتدبر قوله ورواية عبد الاعلى السابقة
قد اشتملت الرواية المذكورة على تفسير قول الزور بالغناء وعلى تفسير لهو الحديث ايضا
بدفع الوسائل عن معاني الاخبار بسنده الى عبد الاعلى قال سئلت جعفر بن محمد عليهما السلم
عن قول الله عز وجل فاجتنبوا الرجس من الاوثان واجتنبوا قول الزور قال
الرجس من الاوثان الشطرنج وقول الزور الغناء قلت قول الله عز وجل

ومن الناس من يشتري لهو الحديث قال منه الغناء قوله وقد يخدش في
الاستدلال بهذه الروايات بظهور الطائفة الاولى بل الثانية في ان الغناء من مقولة
الكلام عطف الثانية بلفظة بل مبنى على احتمال ان يراد بذم لهو الحديث ذم
وصفه بان يكون المذموم نفس الوصف بمعنى ايجاد الكلام على وجه اللهو
اما ان جعل من قبيل اضافة الصفة الى الموصوف بمعنى الحديث اللهوية
كما يذكره المصنف ره فيدل على ذم الكلام الذي اتصف بكونه ملهيا فلا يدل
على ذم نفس الكيفية قوله ويشهد له قول علي بن الحسين ع في مرسلة
الفقيه الآتية في الجارية التي لها صوت لا باس لو اشتريتها فذكرك
يعني بقراءة القران والزهد والفضائل التي ليست بغناء و
ان اسم ليس ضمير يعود الى الموصول الذي هو عبارة عن الفضائل
الكلام الغناء ومعلوم ان ليس من لواحم نواسخ المبتدا والخبر فلا بد
حمل خبرها على اسمها ومعلوم ايضا ان الفضائل من جنس الكلام
من ذلك انه استعمل الغناء في الكلام ثم ان ظاهر كلام المصنف ره بل صريحه
الاظهر عنده كون لفظة يعني وما في حيزها الى آخر الكلام من الامام ع و
وضوح دلالته على ذلك قوله ره بعد هذا ولو جعل التفسير من الص
دل على الاستعمال اي استعمال الغناء في هذه العبارة في الكلام حيث انه ره
الكلام بلفظة لو ولكن ظاهر لفظة يعني بصيغة الغائب بل صريحها هو كونها
من كلام الصدوق ره وهذا هو الذي استظهره في الوافي حيث قال بعد ذكر
الحديث في البيان الذي عقبه به ما لفظه الظاهر ان هذا التفسير من كلام الصدوق ره
انتهى قوله حيث ان شاهد الزور التي مدح الله تعالى من لا يشهدها

هي مجالس التغني بالاباطيل من الكلام وقد علم ان كون تلك المجالس مجالس التغني
بالاباطيل من الكلام في الخارج وقد مدح الله تعالى من لا يحضر تلك المجالس المعهودة
هذا ولكن يبقى هنا شيء وهو ان المشاهد ليس لها ذكر في الآية فمن اين اتى
المصنف ره بهذا البيان وجوابه ان ذلك مأخوذ مما قيل في تفسير الآية قال في الوافي
بعد ذكر الاخبار الواردة في تفسير قوله تعالى والذين لا يشهدون الزور قيل لا
يشهدون الزور اي لا يحضرون محاضر الباطل او لا يقيمون الشهادة الباطلة
ثم قال اقول بناء الحديث على المعنى الاول ويؤيده مجيء الزور بمعنى مجلس الغناء
كلامه انتهى واشار بقوله كلامه الى ما قدمه ذكره من حكاية تفسير الزور بمجلس الغناء
عن القاموس وترى ظاهر عبارة المصنف ره يعطي انه لا يريد تفسير الزور بمجالس الغناء
والا كان اللازم ان يقول مشاهد الغناء بدل قوله مشاهد الزور فالكتاب
ان يقال انه يستفاد ذلك من لفظ يشهدون لان معناه يحضرون والحضور
لا بد له من محضر قوله سئلت ابا عبد الله ع وقلت انهم يزعمون ان
رسول الله ص رخص في ان يقال جئناكم جئناكم حيونا حيونا نحييكم هذه كلمات
كان تتغنى بها قبيلة اذا وردت على اخرى فقولهم جئناكم اخبار عن مجيئهم
وجئناكم الثاني تكرير للاول بلفظه وقولهم حيونا امر بالتحية خطابا
للجماعة وحيونا الثاني تكرير له بلفظه وقولهم نحييكم وعد بالتحية
لمخاطبيهم قوله فقال كذبوا ان الله عز وجل يقول ما خلقنا
السموات والارض وما بينهما لاعبين لو اردنا ان نتخذ لهوا لاتخذناه
من لدنا ان كنا فاعلين بل نقذف بالحق على الباطل فيدمغه فاذا هو
زاهق ولكم الويل مما تصفون ثم قال ويل لفلان مما يصف رجل لم يحضر المجلس

قال في الوافي في البيان الذي عقب به الحديث بالفظه في نسخ القرآن الموجودة
في هذا الموضع ما خلقنا السماء والأرض قيل من لدنا اي من جهة قدرتنا فانا
قادرون على ذلك ثم استقال لذلك القذف والدمغ تصويرا لابطاله واهداره
ومحقه فجعله كانه جرم صلب كالصخرة مثلا قذف به على جرم رخو اجوف
فدمغه انتهى وفي المجمع ما نصه قوله تعالى فيدمغه اي يكسره واصله ان يصيب
الدماغ بالضرب وهو مثل والدامغ المهلك من دمغه دمغا اي شجه بحيث
يبلغ الدماغ فيهلكه ودمغته دمغا من باب نفع كسرت عظم دماغه في الشجة
انتهى والذي يظهر لي ان ذكر الاية في الحديث توطئة لما بعدها من قوله ع
ويل لفلان مما يصف ولفظة فلان كناية عمن حكى عنه الراوي انه زعم ان رسول
الله ص رخص في القول المذكور وقوله ع رجل لم يحضر المجلس خبر مبتدأ محذوف
اي هو رجل ومعناه ان الزاعم لذلك رجل لم يحضر مجلسي في حينه من رسول الله ص
فوصفه للترخيص رجم بالغيب قوله ره و رواية محمد بن عباد وكان
مشتهرا بالسماع وشرب النبيذ قال سألت الرضا ع عن السماع فقال
لاهل الحجاز فيه راي وهو في حيز الباطل واللهو اما سمعت الله عز وجل يقول
واذا مروا باللغو مروا كراما وفي نسخة الوسائل المصححة على نسخة المؤلف
وكان مستهترا بدل قوله وكان مشتهرا ولا يخفى مناسبته للمقام على ما فسره
به في المصباح حيث قال واستهتر اتبع هواه فلا يبالي بما يفعل انتهى وفي
المجمع ما نصه وفي الدعاء المستهترون بذكر الله اي المولعون به وفلان
مستهتر بالشراب اي مولع به لا يبالي انتهى وقوله ع لاهل الحجاز فيه راي
يحتمل ان يكون المراد به ان لهم اعتقادا به وعدي الراي بفي لتضمين معنى الرغبة

فيكون الجار

فيكون الجار متعلقا بالراي ويحتمل ان يكون المراد ان لهم رايا وهوى من عند
انفسهم كما يقال اصحاب الراي على اهل القياس والاستحسان وهذا الصق
بقوله وهو في حيز الباطل فقد ادعى ان لهم فيه رايا وهوى من عند انفسهم
وهو بمقتضى الشرع في حيز الباطل قوله ره والغناء من السماع كما
في الصحاح فسر الغناء بالسماع لكونه معروفا عند اهل العرف كما سيصرح
هو ره به في كلامه قال في الصحاح في مادة غ ن ي والغناء بالكسر من
السماع وقال في مادة س م ع والمسمعة المغنية انتهى قوله ره
وظاهر هذه الاخبار باسرها حرمة الغناء من حيث اللهو والباطل فالغناء
وهو من مقولة الكيفية للاصوات كما سيجيء ان كان مساويا للصوت
اللهوي والباطل كما هو الاقوى وسيجيء فهو وان كان اعم وجب تقييده
بما كان من هذا العنوان كما انه لو كان اخص وجب التعدي عنه الى مطلق
الصوت الخارج على وجه اللهو وبالجملة فالمحرم هو ما كان من لحون اهل
الفسوق والمعاصي التي ورد النهي عن قراءة القرآن بها سواء كان مساويا
للغناء او اعم او اخص مع ان الظاهر ان ليس الغناء الا هو اعلم ان
لفقهائنا ره في تعيين موضوع الغناء مسالك احدها الرجوع فيه
الى العرف من دون اعتبار شيء من القيود التي اعتبرها جماعة من الترجيع
والطرب ونحوها وممن سلك هذا المسلك فقيه عصره ره في شرح القواعد
قال والغناء من مقولة الاصوات كما يظهر من كثير من اللغويين و
الفقهاء او من كيفياتها كما يظهر من الاكثر من الجانبين ولعله الاقوى
وليس اختلاف كلامهم في تفسيره حيث قيل مد الصوت او ترجيعه او اطرابه او تحسينه

او رفعه وموالاته ومده وتحسينه او مده وترجيعه واطرابه الى غير ذلك او الصوت
مقيدا بالطرب او الرفع والموالاة او الترجيع والاطراب الى غير ذلك مبنيا على
التعارض حتى ينظر في التعادل او ترجيح الاكثر او الابصر او على الجمع فيؤخذ
بالجامع للصفات لانه المتيقن والاصل جواز ما عداه او الجميع عملا بقول
المثبت فيما اثبته ورد النافي فيما نفاه بل انما قصدهم كما لا يخفى على من مارس
كلامهم في بيانهم لمعاني الالفاظ الشايعة المشهورة الدوران حول العرف
والاشارة اليه وبيان المعنى العام ليحترز عن ادخاله في جنس آخر كبيان
ان الغناء من مقولة الاصوات او كيفياتها وسعدانة من قبيل النبات و
نحو ذلك ولذا لا ترى بينهم معركة ونزاعا مع اختلاف العبارات وتفاوت
الكلمات فلم يبق سوى الرجوع الى العرف الذي هو المرجع والمفزع في تمييز المعاني
من المباني وهو لا يكال بمكيال ولا يوزن بميزان فقد نراه يرى تحقق
الغناء في صوت خال عن الحسن والرقة مشتملا على الخشونة والغلظة وفي
حال من المد مشتمل على التقطيع والتكسير وفي خال عن الترجيع متصف
بالخفاء وفي مهيج للطرب بمعنى الخفة المقرونة بالانشراح واللذة وفي
مفرح للفؤاد مهيج على البكاء للعشاق الى غير ذلك فليس للفقيه الماهر
سوى الرجوع اليه والتعويل عليه ولو فرض ثبوت المعنى اللغوي كان الرجوع
الى العرف ايضا واذا اشكلت عليه الامور لاضطرابه رجع الى الاصل اباحة
ان كان من اهلها والى الاحتياط ان كان من اهلها هذا كلامه ره وسبقه الى
مثله غيره قال المحقق الاردبيلي ره ورده بعض الاصحاب الى العرف فكل ما يسمى به عرفا فهو حرام
وان لم يكن مشتملا على الترجيع ولا على الطرب لانه لفظ ورد في الشرع تحريم معناه وليس يظهر

له معنى

له معنى شرعي ماخوذ من الشرع فيحال على العرف والظاهر انه يطلق على مد الصوت من غير طرب
فيكون حراما اذ يصح تقسيمه الى المطرب وعدمه بل ولا يبعد اطلاقه على غير المرجع والمكرر في
الحلق فينبغي الاجتناب هذا ما اردنا نقله من كلامه ره وفي ك ورده بعضهم الى العرف فما
سمي فيه غناء يحرم وان لم يطرب وهو حسن انتهى ثانيها انه عنوان خاص يبينه
الفقهاء واهل اللغة وان وقع الخلاف في تعيينه قال في جامع المقاصد والمراد به
على ما في ص مد الصوت المشتمل على الترجيع المطرب وليس مطلق مد الصوت محرما وان
مالت القلوب اليه ما لم ينته الى حيث يكون مطربا بسبب اشتماله على الترجيع المقتضي
لذلك انتهى وفي ك الغناء بالمد مد الصوت المشتمل على الترجيع المطرب فلا يحرم بدون
الوصفين اعني الترجيع مع الاطراب وان وجد احدهما كذا عرفه جماعة من الاصحاب
هذا كلامه ره وفي شرح الارشاد للمحقق الاردبيلي ره قيل هو بالمد مد صوت الانسان
المشتمل على الترجيع المطرب والظاهر انه لا خلاف ح في تحريمه وتحريم الاجرة عليه وتعلمه و
تعليمه واستماعه ورده بعض الاصحاب الى العرف الى ان قال والاولى والاشهر ولعل وجهه
ان الذي علم تحريمه بالاجماع هو مع القيدين وبدونهما يبقى على اصل الاباحة ثم قال ولكن
مدلول الادلة اعم مثل المغنية ملعونة وملعون من اكل ثمنها ثم ذكر جملة من الاخبار ثم
قال ولكن ما رايت رواية صحيحة صريحة في التحريم الى آخر العبارة التي قدمنا ذكرها
فعلم من هذه الكلمات ان المشهور بين القائلين بكون الغناء عنوانا خاصا هو كونه
عبارة عما اشتمل على مد الصوت وعلى الترجيع والاطراب بل ادعي عليه الاجماع وهناك اقوال
اخر ذكرها صاحب المستند بقوله ان كلمات العلماء من اللغويين والادباء والفقهاء مختلفة
في تفسير الغناء ففسره بعضهم بالصوت المطرب وآخر بالصوت المشتمل على الترجيع وثالث بالصوت
المشتمل على الترجيع والاطراب معا ورابع بالترجيع وخامس بالتطريب وسادس بالترجيع مع

التطريب وسابع برفع الصوت مع الترجيع وثامن بمد الصوت وتاسع بمده مع احد الوصفين
او كليهما وعاشر بتحسين الصوت وحادي عشر بمد الصوت وموالاته وثاني عشر وهو
الغزالي بالصوت الموزون المفهم المحرك للقلب انتهى وظاهر كلام كل من ارباب الاقوال
انه يريد بيان تمام حقيقته ومعناه خصوصا الفقهاء فانه لا يحتمل في حقهم مجرد التعريف
اللفظي الذي يكتفي فيه ماهو اعم لان الاكتفاء بذلك في مقام تحديد الموضوع الشرعي
مسامحة يمنعهم عنها دقتهم في البحث عن الاحكام الشرعية وموضوعاتها ولكن لا دليل
على تعيين شيء منها كما لا دليل يفيد العلم اجمالا بان الحق واحد منها ولقد اجاد صاحب المستندة
حيث قال بعد ذكر الاقوال المذكورة ولا دليل تاما على تعيين احد هذه المعاني اصلا نعم يكون
القدر المتيقن من الجميع المتفق عليه في الصدق وهو مد الصوت المشتمل على الترجيع المطرب
الاعم من السار والمحزن المفهم لمعنى غناء قطعا عند جميع ارباب هذه الاقوال فلو لم يكن هنا
قول آخر يكون هذا القدر المتيقن المتفق عليه غناء قطعا هذا كلامه والحاصل ان التعاريف
المذكورة ان كانت تعاريف لفظية اكتفي فيها بالاعم فلا يحصل من شيء منها تميز المعنى على
وجه التحقيق بحيث لا يبقى شبهة كما هو اللازم في الموضوعات الشرعية وان كان كل منها
في مقام التعريف والتميز على وجه التحقيق فهي متعارضة ولا دليل على تعيين شيء منها ومع
فاللازم على تقدير اختيار هذا المسلك هو الاخذ بالقدر المتيقن والحكم بحرمته والاجماع
الذي ادعاه المحقق الاردبيلي ره على حرمته انما هو من هذا الباب اعني كونه متيقن
الارادة من لفظ الموضوع ومتيقن الحكم عليه بالحرمة ثم ينبغي في غيره من الاصناف
ايضا على الحرمة ان بقي علم اجمالي بان فيها ماهو غناء محرم لكون الشبهة حكمية
ناشئة من عدم العلم بالموضوع الكلي الذي لا يعلم الخروج عن عهدة التكليف مع العلم
بان فيما اقدم عليه من الاصناف ماهو من قبيل الموضوع الكلي الذي تحقق التكليف بالاجتناب

عنه ولا يحصل يقين البراءة الا بالاجتناب عن جميع المحتملات نعم لو ارتفع العلم الاجمالي
بان فيما بقي ماهو من قبيل الغناء او المنهي عنه كان البناء على البراءة وثالثها
ما سلكه المصنف ره وبينه في هذه العبارة وفي قوله فيما يأتي وكيف كان فالمحصل من الادلة
المتقدمة حرمة الصوت المرجع فيه على سبيل اللهو ثم ان بعض مشايخنا بعد ان
اختار المسلك الاول اعني الرجوع الى العرف وقال ان القدر المتيقن مما يحكم العرف
بكونه غناء هو مد الصوت المرجع فيه المطرب بمعنى ان من شانه الاطراب وكونه مقتضيا
له لو لم يمنع عنه مانع من جهة قبح الصوت او غيره مع كونه للهو في بناء من هو بصدد
عنه كما في الصحاح والجبال لا على مد صوته وقد يشتمل على ترجيع وطرب بالمعنى
الذي ذكرناه لكن لا يعد غناء عرفا اورد على المصنف ره بوجوه الاول ان جعل المعيار
هو اللهو في الالتزام بانه المحكوم عليه بالحرمة فان كان الغناء مساويا له فهو وان
كان اخص لزم التعميم في الحكم بالتحريم بقدر صدق اللهو وان كان اعم لزم قصر الحكم
على ماهو لهو منه لا يلائم جعل الغناء بنفسه موضوعا وعنوانا في كلمات الاصحاب قديما
وحديثا بحيث لم ينبه احد على خلافه في كلمات اهل العصمة سلام الله عليهم الاترى الى
رواية الشحام عن ابي عبد الله ع انه قال الغناء عش النفاق وخبر نضر عنه ع انه
قال المغنية ملعونة ملعون من اكل كسبها والمرسل ان اجر المغني والمغنية سحت
والمرسل عنه ع عن الغناء فقال لا تدخلوا بيوتا الله تعالى معرض عن اهلها وخبر عنبسة
عنه ع انه قال استماع الغناء واللهو ينبت النفاق في القلب كما ينبت الماء الزرع وخبر
الشحام عنه ع ايضا انه قال بيت الغناء لا يؤمن فيه الفجيعة ولا تجاب فيه الدعوة ولا
يدخله الملك وعن المقنع عنه ع ان شر الاصوات الغناء وعن الخصال مسندا
الى ع انه قال ع الغناء يورث النفاق ويعقب الفقر ورواية يونس قال قلت للخراساني

ع آه وغير ذلك من الاخبار الثاني انه لم يرد في الاخبار تفسير الغناء باللهو وانما ورد تفسير اللهو
وقول الزور بالغناء والمدار في الفهم انما هو على المفسر بالكسر لا على المفسر بالفتح واذا كان
الغناء الذي هو المفسر بالكسر مجملا صار اللهو المفسر بالكسر لا على المفسر بالفتح دون
العكس فاذا صار المفسر مجملا سرى اجماله الى المفسر بالفتح ففي رواية زيد الشحام
قال سئلت اباعبدالله ع عن قوله عز وجل واجتنبوا قول الزور قال قول الزور
الغناء وفي رواية الوشاء يقول سئل ابو عبد الله ع عن الغناء فقال هو قول الله
عز وجل ومن الناس من يشتري لهو الحديث ليضل عن سبيل الله الثالث انه بعد
الاغماض من جهة التفسير ليس كل لهو في الشريعة محرما بل منه ماهو محرم ومنه ماهو
غير محرم كالاشتغال بالعدو والمسابقة به والانس في المجالس والضحك وكثرة
وامثال ذلك ومع نقول ان نفس لفظ اللهو مما هو من قبيل المجمل فلا يحصل به المقصود
اقول الذي اراه ان المصنف ره كشف الله عن قلبه الغطاء عند تامله في هذه
الاخبار فنال ماهو مقصود اهل العصمة سلام الله عليهم وانه ليس الغناء الا الصوت
المرجع فيه اللهي ففي رواية ابن سنان عن الصادق ع عن النبي ص انه قال اقرؤا القرآن
بالحان العرب واصواتها واياكم ولحون اهل الفسوق واهل الكبائر فانه سيجيء
بعدي اقوام يرجعون القرآن ترجيع الغناء والنوح والرهبانية لا يجوز تراقيهم
قلوبهم مقلوبة وقلوب من يعجبه شانهم فقد استفيد اعتبار الترجيع في الغناء
من قوله ع يرجعون القرآن ترجيع الغناء واستفيد من تفريع قوله ع فانه سيجيء
اقوام يرجعون القرآن ترجيع الغناء على التحذير من لحون اهل الفسوق واهل الكبائر
ان الغناء عبارة عن الصوت المرجع فيه الذي هو من لحون اهل الفسوق والكبائر
وليس مراده ع الا هذا فان الملهي ليس الا ما يصد عن ذكر الله والصوت الذي يصد

بالغناء ايضا مجملا لان المفسر بالكسر يصير مبينا ع

عن ذكره تعالى مطابق للصوت الذي هو من لحون اهل الفسوق وفي رواية محمد بن مسلم
عن ابي جعفر ع قال سمعته يقول الغناء مما وعد الله عليه النار وتلا هذه الآية
ومن الناس من يشتري لهو الحديث ليضل عن سبيل الله بغير علم ويتخذها هزوا
اولئك لهم عذاب مهين ومعلوم ان مراده ع ان ايعاد الله تعالى عليه النار ليس
الا بهذه الاية ولا يتم الا بان يصدق على كل فرد من افراد الغناء انه لهو الحديث
حتى يندرج تحته فيشمله الايعاد المترتب عليه والا لم يكن مما وعد الله عليه النار
بقول مطلق فيصير تلاوة الاية عقيب قوله ع الغناء مما وعد الله عليه النار دفعا
لتوهم قوله كل غناء لهو الحديث وينعكس بعكس النقيض الى ان كل ما ليس بلهو
الحديث ليس بغناء وبه يثبت المطلوب في اضافة اللهو الى الحديث يخرج
ساير افراد اللهو فلا يرد النقض بما هو من قبيل الافعال محرمة كانت او
مباحة وانفصال الغناء عن ساير ما يندرج في مفهوم لهو الحديث كالقصص
والحكايات المجعولة المكذوبة واضح لانه قد علم من مفهوم الغناء ولو اجمالا
معنى وهو كونه كما يتغنى به وهو غير موجود في ساير افراد مفهومه فهذا الحديث
ايضا واف بالمطلوب خصوصا بعد انضمامه الى ما قبله وهو رواية ابن سنان وبعد
ذلك نقول ان الموضوع الذي حكم عليه بحكم في شيء من خطابات الشارع ان علم حقيقته
من بيانه كان مقدما على ساير طرق المعرفة به قطعا وهو واضح ومن هنا يعلم سقوط
الايراد الاول الذي محصله ان جعل الغناء بنفسه موضوعا ينافي جعل المعيار هو
اللهو ووجه السقوط ان المصنف ره لا يمنع من كون الغناء موضوعا بل هو ملتزم به غاية
ما في الباب انه يقول ان مناط الحكم بالحرمة في الغناء انما هو كونه لهو الحديث وباطلا
من القول وهذا المناط مطابق للغناء وعينه فيكون تفسير الموضوع قد استفيد من

بيان الشارع وماذكره من الاعمية والاخصية فانما هو على سبيل الفرض كما صرح به بل قد صرح بكونه
غير محقق في الخارج وصرح بان الغناء مثل الصوت اللهوي والباطل فتدبر وأما ما اورده ثانيا من حكاية
تفسير الغناء باللهو وبقول الزور ففيه ان تفسير الغناء باللهو لم يرد في خبر واحد فكيف بما زاد على ذلك
فراجع الوسائل تجد ان اخبار اللهو على قسمين احدهما مثل ما روي عن ابي جعفر ع وابي عبد الله ع
وابي الحسن الرضا ع في قول الله عز وجل ومن الناس من يشتري لهو الحديث ليضل عن سبيل الله بغير علم ويتخذها
هزوا اولئك لهم عذاب مهين انهم قالوا انه الغناء وثانيهما مثل رواية مهران بن محمد عن ابي
عبد الله ع قال سمعته يقول الغناء مما قال الله عز وجل ومن الناس من يشتري لهو الحديث ليضل
عن سبيل الله ومعلوم ان شيئا من القسمين ليس من قبيل التفسير وأما رواية الوشاء فهي من هذا
القبيل لان المراد بقوله ع هو قول الله ليس الا انه مقصود بقول الله وهو اعم من كونه مقصودا
على وجه التفسير او كونه مقصودا على جهة الانطباق وأما قول الزور فانه وان ورد فيه جملة من الاخبار ناطقة
بان قول الزور الغناء وظاهرها الحمل التفسيري الا انه ورد في رواية حماد بن عثمان عن ابي عبد الله ع انه
قال سألته عن قول الزور قال منه قول الرجل للذي يغني احسنت فتصير قرينة على ان حمل الغناء
عليه انما هو باعتبار الصدق في الجملة وأما ما اورده ثالثا من ان جميع افراد اللهو ليس محرما في الشرع
فاذا احيل حرمة الغناء الى صدق اللهو فيصير مجملا ففيه ان مفهوم اللهو بنفسه ليس مجملا وانما هو
ما يصد عن ذكر الله وانقسامه الى قسمين لا يضر لان من المعلوم ان الغناء من قبيل المحرم فيحرز انه من
اللهو المحرم وكونه من مصاديقه لا يتصف الا بالحرمة مضافا الى ان الائمة ذكروا اللهو في الغناء معيارا وهو
قياسه بآلات اللهو والحاصل ان ما ذكره مما لا يعول عليه عندنا روايات بيت عن ذلك فلا مناص من الالتزام
بالمسلك الثاني واخذ القدر المتيقن منه والرجوع فيما عداه الى اصل البراءة او الاشتغال على ما
يقتضيه الحال وأما مسلك الرجوع الى العرف فلا يفضي هنا سالكه الى المطلوب اليقيني لعدم انضباطه وعدم
تحصل عنوان صحيح منه لما انه لا يحصل من كلمات اهل اللغة والفقهاء امر منضبط لكمال اختلافهم

وعدم انتظام مقالاتهم وعدم انطباقها على معنى واحد قوله ره واما اختلف فيه عبارات
الفقهاء واللغويين ففي المصباح ان الغناء الصوت وعن جماعة انه مد الصوت اه اعلم انه يستفاد
من بعض التفاسير ان الغناء عبارة عن نفس الصوت كما في المصباح وكقول صاحب الغناء كل من الصوت
ما طرب به وكذا ما في السرائر والايضاح من انه الصوت المطرب ومن بعضها انه كيفية عارضة للصوت
مثل ما في عقد في كتاب الشهادات وبعض كتب اللغة من انه ترجيع الصوت ومده وما عن الشافعي من انه
تحسين الصوت وترقيقه وقد يكون لهذا الاختلاف اثر فانه على تقدير اخذه عارضة كونه هيئة
للصوت يمكن دفع حجة من قال بجواز الغناء في القرآن ومرثية سيد الشهداء ع استنادا الى
ان الغناء عبارة عن القول الباطل وشيء منهما لا يصدق عليه القول الباطل فيقال في دفعها
ان الغناء ليس هو نفس الصوت وانما هو كيفية عارضة له فلا منافاة بين كون اصل
الشيء حسنا وبين كون صفته قبيحا هذا وبعد قطع النظر عن الاختلاف من هذه الجهة نقول
انهم اختلفوا في تعيين المسمى على اقوال كثيرة وخلافهم ذلك لو كان اختلافا حقيقيا كان
اللازم عند عدم امكان الترجيح ان يلاحظ النسبة بين التفاسير فان كانت النسبة بينها هي العموم من وجه حكم
بالتباين وان كانت النسبة بينها هي العموم والخصوص مطلقا اخذ بما هو الاعم بان يبني على كونه
هو الموضوع له لا والكلام المفسر بالاعم الى قوله ادري بوضعه لما زاد على الاخص او الكلام
المفسر بالاخص الى اني لا ادري بوضعه لما زاد على الاخص وان كانت النسبة هي العموم من وجه
كما في الطرب والترجيع اخذ بما هو الجامع بين النقلين فيتحقق انه موضوع لما اشتمل على احد الوصفين
ثم يعلق الحكم بالاشتراك ان حصل هناك قدر متيقن من بين الافراد حكمت بثبوت حكم الحرمة
له وحكمت فيما عداه بالرجوع الى اصالة الاباحة ان كنت ممن يرى الرجوع اليه والى اصل الاحتياط ان كنت ممن يرى هذا كله بالنسبة الى الشبهة الحكمية واما بالنسبة
الى الشبهة الموضوعية فمقتضى الاصل هو البراءة ولكن الخلاف المذكور ليس حقيقيا بمعنى كون المحكوم عليه
بالحرمة عندهم شيئا واحدا قد وقع الاختلاف في التعبير عنه فيما يعرفه ويوصل اليه ثم ان بعضهم تأخر

نبه صاحب المجمع ره ذكر ان للغناء معنيين احدهما مد الصوت المشتمل على الترجيع والثاني
ما يسمى في العرف غناء واورد عليه بانه قد اختلط عليه الامر وذكر ان منشأ ذلك ان الشهيد
الثاني ره قال في الروضة الغناء بالمد هو مد الصوت المشتمل على الترجيع المطرب او ما يسمى
في العرف غناء وان لم يطرب واستظهر انه ليس مراد الشهيد الثاني ره دعوى ان له
معنيين بل مراده الاحالة على العرف لكن لما كان من الصوت الذي يسمى غناء عرفا ما هو معلوم
متيقن من بين افراده بينه بقوله وهو مد الصوت المشتمل على الترجيع المطرب ولما كان من غير
المطرب ما يسمى غناء ايضا لكون معياره عنده فلا جرم احاله على العرف فالحاصل ان
الغناء عنده ليس له معنيان احدهما ما يسمى في العرف غناء كما زعمه صاحب المجمع ضرورة
ان ليس للغناء الا معنى واحد اختلفوا في التعبير عنه اقول لا يخفى بعد التفسير
المذكور من اللفظ وعندي ان مراده الاشارة الى القولين في معنى الغناء كما هو دأب
صاحب القاموس عند بيان اختلاف القولين من التعبير بلفظ او فكأنه قال هو مد
الصوت المشتمل على الترجيع المطرب كما يراه جماعة او ما يسمى في العرف غناء وان لم
يطرب كما يراه بعضهم والذي حمله على التفسير المذكور تخيل ان الشهيد الثاني ره
يريد بيان ما هو المختار عنده ويؤيد ما ذكرنا انه قال في المسالك الغناء بالمد الصوت
المشتمل على الترجيع المطرب فلا يحرم بدون الوصفين اعني الترجيع مع الاطراب وان
وجد احدهما كذا عرفه جماعة من الاصحاب ورده بعضهم الى العرف فما سمي فيه غناء
يحرم وان لم يطرب وهو حسن انتهى قوله ره والاحسن من
الكل ما تقدم من الصحاح اراد بما تقدم من الصحاح تفسير الغناء
بالسماع فانه لم يتقدم غيره بل قد راجعت الصحاح فليس فيها في مادة غ ن ي
الا قوله الغناء بالكسر السماع وفي مادة شرح الا قوله المستمعة المغنية

يا معين يا الله

ويشهد بكون المراد ذلك ما سيذكره ره من قوله ولقد اجاد في الصحاح
حيث فسر الغناء بالسماع وهو المعروف عند اهل العرف قوله ره
هذا القيد هو المدخل بالصوت في افراد اللهو اراد بالقيد الخفة المقرونة
بالسرور او الهم كما عن الراسابي وبشدتهما كما عن الصحاح كما لا يخفى
على من له خبرة باساليب الكلام قوله ره ولعل هذا ايضا كاد من صاحب
مفتاح الكرامة على زعم ان الاطراب في تعريف الغناء غير الطرب المفسر في
الصحاح بخفة لشدة سرور او حزن وان توهم صاحب مجمع البحرين وغيره من اصحابنا
قال في مجمع البحرين الطرب بالتحريك خفة تعتري الانسان لشدة حزن او سرور والعامة
تخصه بالسرور يقال طرب طربا من باب تعب فهو طرب اي مسرور والاطراب وهي
التي تسرع الى اوطانها والتطريب في الصوت مده وتحسينه انتهى قوله ره
غير الطرب بمعنى الخفة لشدة حزن او سرور كما توهم صاحب مجمع البحرين
وغيره من اصحابنا التوهم هنا ليس بمعنى الغلط وان كان الظاهر ذلك في العبارة
السابقة وانما هو بمعنى مطلق الاعتقاد وليس ذلك امرا بديعا فقد قال في المصباح
وهمت في ما وقع في خلدي والجمع اوهام وشيء موهوم وتوهمت اي ظننت ووهم في الحساب
يوهم وهما مثل غلط وزنا ومعنى انتهى قوله ره وكان هذا هو الذي دعى الشهيد
الثاني ره الى ان زاد في الروضة وذلك بعد تعريفه المشهور قوله او ما يسمى في العرف غناء
وتبعه في مجمع الفائدة وغيره لا يخفى ان عبارة الروضة على ما تقدم لم تشتمل الا على نقل القولين وان
ما ذكره من ان الزيادة في عبارة الروضة مبني على ان المراد بها ما تقدم عن بعض من تأخر
وقد عرفت الصواب فلا نعيد وقد تقدم ذكر عبارة مجمع الفائدة فراجع تجدها حاكية للقولين
مع حكمه بكون القول بالتحديد اشهر قوله ره فانطبق على المشهور اذ الترجيع تقارب

مضروب حركات الصوت والنفس فكان لازماً للاطراب والتطريب المشهور هو تفسير الغناء بمد
الصوت المشتمل على الترجيع ولما كان انطباقه على المشهور باعتبار تفسير الصحاح للتطريب
غير واضح من حيث عدم تفسيره له بالترجيع بخلاف تفسير المصباح اراد ان يبين انطباقها
على المشهور على تفسير الصحاح ايضاً فلذلك علله بقوله اذ الترجيع تقارب ضروب حركات
الصوت والنفس اي يعني ان الترجيع المذكور في التفسير المشهور لما كان عبارة عن فعل
صاحب الصوت وهو تقارب ضروب حركات الصوت والنفس بفعله وارادته كان مستلزماً
للتطريب الذي فسر في الصحاح بالتحسين الذي هو فعل صاحب الصوت ايضاً وان لم
يكن مستلزماً ولا لازماً للنفس حسن الصوت الذي هو صفة الصوت بايجاد الله تعالى له على
تلك الصفة وذكر الاطراب مع التطريب باعتبار كونه مرادفاً له كما دل عليه كلام صاحب
القاموس حيث فسر الاطراب والتطريب التطرب بالتغني وبما ذكرنا علم ان مراده بقوله
فكان لازماً للاطراب والتطريب انما هو المعنى اللغوي من قولهم لزمه معنى تعلق به قال
في المصباح لزمته الزمر تعلقت به انتهى وليس المراد به اللازم الذي وقع عليه الاصطلاح
وهو التابع الذي لا ينفك كما وقع الاصطلاح على التعبير عن المستتبع بالمستلزم وعن
المتبوع بالملزوم قوله والا لزم الاشتراك اللفظي مع انهم لم يذكروا للطرب معنى
آخر ليشتق منه معنى لفظ التطريب والاطراب يريد انه لو لم يكن المراد بالاطراب والتطريب
ايجاد هذه الحالة لزم الاشتراك وهو باطل من وجهين احدهما انه مخالف للاصل فلم
يصرح به اكتفاء بما هو واضح عند كل من له حظ يسير من العلم بطريقة العلماء في الفقه
للاصل ولذلك تعارف بينهم ذكره في امثال المقام من دون تعرض لوجه بطلان اللازم و
ثانيهما ما هو بمنزلة الترقي عن الوجه الاول وهو انه لا مجال الالتزام به حتى مع قطع النظر
عن مخالفته للاصل وهو انه لم يوجد هنا معنى آخر حتى يمكن القول بالاشتراك اذ لو كان هناك

معنى آخر لتعرضوا لذكره فقد علم بما ذكرناه من البيان ان مقابلة مع انهم لم يذكروا ليس
اعتراضاً مستأنفاً مستقلاً على ما ذكره صاحب مفتاح الكرامة قوله مضافاً
الى ان ما ذكر في معنى التطريب آه هذا اعتراض ثان على ما حكاه عن مفتاح الكرامة ومحصله
امكان ان يكون المراد بالتطريب ايجاد سبب الخفة فلا يبقى وجه لجزمه بان المراد بالتطريب
في تعريف الغناء غير الطرب المفسر بالخفة قوله مع انه لا مجال لتوهم كون
التطريب بمادته بمعنى التحسين والترجيع اذ لا يتوهم احد كون الطرب بمعنى الحسن
والرجوع او كون التطريب هو نفس المد فليست هذه الامور الا اسباباً للطرب
يراد من ايجاده فعل هذه الاسباب ليس هذا الكلام اعتراضاً مستقلاً على ما حكاه
عن مفتاح الكرامة وانما هو ترق من امكان ارادة ايجاد سبب الخفة الى لزوم ارادته
وعدم امكان ارادة غيره لنظر الى انه لا مجال لتوهم كون التطريب بمادته التي اخذ
منها بمعنى التحسين لتوقف ذلك على كونها لمادة التي اخذ منها وهي الطرب بمعنى
الحسن والرجوع ولم يقل به احد وانه لا مجال لتوهم كون التطريب هو نفس المد بالوضع
الاصلي فيعلم من ذلك ان معنى التطريب انما هو احداث الخفة وان تسمية مد الصوت
وترجيعه وتحسينه تطريباً انما هي من جهة كونها اسباباً للطرب وبعبارة اخرى معنى
التطريب والاطراب انما هو ايجاد سبب الخفة وهذه الامور مصاديق للاسباب فاطلق
عليها وقد علم من البيان الذي ذكرناه ان قوله او كون التطريب هو نفس المد
عطف على ما اضيف اليه لفظ التوهم المجرور باللام والا كان حق العبارة ان يقول انه
اذ لا مجال لتوهم كون التطريب بمادته بمعنى التحسين والترجيع والمد اذ لم يتوهم
احد كون الطرب بمعنى الحسن والرجوع والامتداد فتدبر قوله مضافاً الى
عدم امكان ارادة ما ذكر من المد والتحسين والترجيع من المطرب في قول الاكثر ان الغناء

مد الصوت المشتمل على الترجيع المطرب كما لا يخفى هذا اعتراض ثالث على ما حكاه عن مفتاح الكرامة
ووجه عدم امكان ارادة ما ذكر واضح فان الترجيع ليس فاعلاً للمد والتحسين والترجيع
وقد جعل المطرب في كلامهم صفة للترجيع قوله مع ان مجرد المد والترجيع والتحسين
لا يوجب الحرمة قطعاً لما مر ويجيء من ان مقتضى الادلة انما هو حرمة اللهو ومجرد مد
الصوت وترجيعه وتحسينه لا يكون لهواً وهذا بخلاف الحالة التي هي الخفة فانها هو
فيكون الصوت الذي هو سبب لايجادها ملهياً فيحرم بحكم الادلة
قوله وقد تقدم في رواية محمد بن ابي عباد يعني انه تقدم ذكر السماع في
تلك الرواية لا تفسير الغناء كما يوهمه العبارة في بادي النظر اذ ليس في خبر من تفسير به
كما عرفت شيئاً في كلام المصنف قوله فان اللهو كما يكون بآلة من غير صوت
كضرب الاوتار يعني من غير تصويت من الانسان الفاعل لذلك الفعل ومنه يعلم معنى
لفظ الصوت الآتي ذكرها في العبارة انتهى قوله وحضور ما يستلذه
القوى الشهوية من كون المغني جارية او امرداً ونحو ذلك حق العبارة ان يقال
وحضور ما يستلذه القوى الشهوية من كون المغني جارية او امرداً او نحو ذلك باسقاط
لفظ كون المغني المضاف والمضاف اليه لان كون المغني جارية او امرد غير صالح
لصيرورته بياناً للموصول باعتبار كونه فاعلاً للحضور المضاف اليه قوله
ومراتب الوجدان مختلفة في الوضوح والخفاء فقد يحس بعض الترجيع من مبادي
الغناء ولم يبلغه المناسب لتفريع قوله فقد يحس بعض على اختلاف مراتب الوجدان ان
ان يكون الفعل مبنياً للفاعل ويكون بعض بالرفع والتنوين فيكون عبارة عن
الشخص يعني انه قد يحس بعض الاشخاص الترجيع قبل بلوغه حد الغناء وذلك
لان الوجدان صفة الشخص ويحتمل ان يكون الفعل مبنياً للمفعول ويكون لفظ بعض

مضافاً الى الترجيع نائباً عن الفاعل وعلى هذا فلا بد من ان يكون الوجدان مصدراً
بمعنى المفعول او مبنياً للمفعول وهو المناسب لتفريعه اختلاف مراتب الوجدان
بالوضوح والخفاء فافهم قوله وظهر بما ذكرنا انه لا فرق بين استعمال
هذه الكيفية في كلام حق او باطل وجه الظهور انه استفاد من الادلة كون مناط
التحريم هي الكيفية اللهوية الباطلة دون الكلام الباطل كما عرفت قوله
اما الاول فلانه حكي عن المحدث الكاشاني انه خص الحرام منه بما اشتمل على محرم من خارج
مثل اللعب بآلات اللهو ودخول الرجال والكلام بالباطل والا فهو في نفسه غير محرم
لا يخفى ان ظاهر صدر الكلام اعني قوله خص الحرام منه بما اشتمل على محرم مناف
لكون الشبهة في اصل حرمة الغناء بنوعه بل مقتضاه دخول مذهب المحدث
المذكور في القسم الثالث لكن ذيل الكلام وهو قوله والا فهو في نفسه غير محرم هو
المقصود بالبيان والا فادة ومن هنا سبب الانطباق على الاول لكن يبقى شيء وهو ان
عدم التحريم في نفسه محتمل لوجهين احدهما عدم اتصاف الغناء بالحرمة عند المحدث
المذكور اصلاً والمتصف بالتحريم انما هو ما اقترن به من الملهيات فيكون النهي عن
تلك المحاذير عن الغناء باعتبار لزوم الاجتناب عما اقترن به ومن جهة حرمته
والا فهو غير محرم اصلاً وعلى هذا لا اشكال في انطباق مذهب المحدث المذكور على
القسم الاول وهو نفي حكم التحريم عن الغناء وثانيهما عدم اتصاف الغناء بالحرمة
بحسب الذات لكنه تعرضه الحرمة بعد ذلك باعتبار اقترانه بالملهيات والاباطيل نظير
التحريم للامور المباحة التي هي مقدمات للحرام واشبه شيء بحرمة الغناء حرمة الاكل
على مائدة يشرب عليها الخمر فانه بمجرد شرب الخمر على تلك المائدة يحرم الاكل عليها حتى في

غير شارب الخمر وقد كان لا كلام عليها مباحًا بالاصل وعلى هذا فالغناء ايضا لم يتصف بالتحريم كالملهيات الاخر معاقب عليها في حد ذاتها وهذا اختلاف الوجه الاول ان بنا عليه لا يترتب العقاب على نفس الغناء وانما هو على الملهيات الاخر على هذا فانطباق مذهب المحدث المذكور على القسم الاول وهو نفي حكم التحريم عن الغناء باعتبار عدم حرمة شيء من اقسامه بالذات وان عرض بعض افراده الحرمة فنفي الحرمة عنه مطلقا انما هو بسبب انتفائها عنه بالذات مطلقا ولكن المشهور فهم من كلام المحدث المذكور ومن كلام صاحب الكفاية ره الوجه الاول كما صرح به فيما ياتي بقوله ثم بعض كلماتهما ظاهرة فيما نسب اليهما من التفصيل في الصوت اللهوي الذي ليس عند التامل تفصيلا بل قولا باطلاق جواز الغناء وانه لا حرمة فيه اصلا وانما الحرام ما يقترن به من المحرمات هذا ولكن لا يذهب عليك ان ظاهر كلام المحدث المذكور هو الوجه الثاني الا ترى الى قوله اختصاص حرمة الغناء وما يتعلق به من الاجر والتعليم والاستماع والبيع والشراء بما كان على النحو المتعارف الخ فان ظاهره ان الغناء متصف بالحرمة لا ان الحرام انما هو ما اقترن به وكذا قوله بعد ذلك دون ما سوى ذلك من انواعه وكذا قوله وبالجملة فلا يخفى على اهل الحجى بعد سماع هذه الاخبار تميز حق الغناء من باطله ومثل كلام صاحب الكفاية ره الا ترى الى قوله وكان شايع في ذلك الزمان الغناء على سبيل اللهو الى ان قال فحمل المفرد المعرف يعني لفظ الغناء على تلك الافراد الشايعة في ذلك الزمان غير بعيد وكذا قوله ان فيه اشعارا بان منشأ المنع في الغناء هو بعض الامور المحرمة المقترنة به فتوله والمحكي من كلامه في الوافي انه قال بعد حكاية الاخبار التي ياتي بعضها وتقدم

جملة منها وينبغي نقل كلامه ره بتمامه ليكون الناظر على بصيرة فنقول قال في اخر باب كسب المغنية وشرائها وما جاء في الغناء بعد ذكر جملة وافية من الاخبار التي اخرها رواية الفقيه المتضمنة لقوله ع ما عليك لو اشتريتها فذكرتك الجنة ما صورته ويستفاد منه ان مد الصوت وترجيعه بامثال ذلك ليس بغناء او ليس بمحظور وفي الاحاديث التي مضت في باب ترتيل القران بالصوت الحسن من كتاب الصلوة دلالة على ذلك والذي يظهر من مجموع الاخبار الواردة فيه اختصاص حرمة الغناء وما يتعلق به من الاجر والتعليم والاستماع والبيع والشراء كلها بما كان على النحو المعهود المتعارف في زمن بني امية وبني العباس من دخول الرجال عليهن وتكلمهن بالاباطيل ولعبهن بالملاهي من العيدان والقصب وغيرها دون ما سوى ذلك كما يشعر به قوله ع ليست بالتي يدخل عليها الرجال الى ان قال الاستبصار بعد نقل ما اوردناه في اول الباب الوجه في هذه الاخبار الرخصة فيمن لا يتكلم بالاباطيل ولا يلعب بالملاهي والعيدان واشباهها ولا بالقصب وغيره بل يكون ممن يزف العروس ويتكلم عندها بانشاد الشعر والقول البعيد عن الفحش والاباطيل واما ما عدى هؤلاء ممن يتغنين بسائر انواع الملاهي فلا يجوز على حال سواء كان في العرائس او غيرها ويستفاد من كلامه ره ان تحريم الغناء انما هو لاشتماله على افعال محرمة فان لم يتضمن شيئا من ذلك جاز وح فلا وجه لتخصيص الجواز بزف العرائس ولا سيما وقد ورد الرخصة به وغيره الا ان يقال ان بعض الافعال لا يليق بذوي المروات وان كان مباحا فالميزان فيه حديث من اصغى الى ناطق فقد عبده وقول ابي جعفر صلوات الله عليه اذا ميز الله بين الحق والباطل فاين يكون الغناء وعلى هذا فلا باس بسماع التغني بالاشعار المتضمنة لذكر الجنة والنار والتشويق الى دار القرار

الى اخرها حكاه المشهور وذلك تمام كلامه والظاهر ان غرضه من ذكر عبارة الاستبصار هو دعوى كون الشيخ ره موافقا له في المذهب وهي دعوى ممنوعة لان قوله ره بل يكون ممن يزف العروس دليل على ان مراده من قوله لا يتكلم بالاباطيل ليس استثناء مطلقا بل مراده استثناء من لا يتكلم بالاباطيل مع كونه ممن يزف العروس وحاصله استثناء خصوص الغناء في العرس اذا لم يكن فيه تكلم بالاباطيل وغيره واين هذا من اطلاق القول بكون الغناء اذا لم يقترن بالملاهي والاباطيل جائزا والقول بكون المحرم هي الاباطيل المقترنة بالغناء وكونه بنفسه جائزا كما هو المحتمل الاخر في مذهبه على ما تقدم فتحصل من ذلك ان ليس الشيخ ره موافقا له كما انه قد قيل انه لا موافق له سوى صاحب الكفاية من علماء الاسلام الا الغزالي على ما حكى عنه هذا وقد اورد عليه بوجوه الاول ان ما ذهب اليه مخالف للاجماع بل الضرورة من مذهبنا او الدين كما عرفت دعويها من صاحبي الجواهر والمستند قدهما فلا بد من طرح ما خالف الاجماع من الادلة او تاويله الثاني انه مع اعترافه بكون التغني والاشتغال بالملاهي متعارفين في زمان صدور الاخبار كيف لا يحمل الاخبار المجوزة على التقية وما اعترف به قرينة واضحة على ذلك الثالث ان استثناء غناء المغنية في الاعراس اذا لم يدخل عليها الرجال دليل على حرمة الغناء بحسب الذات وان كونه في العرس وصف عرضي اوجب خروجه عما هو عليه بحسب الاصل فكيف غفل عن ذلك واستشهد به على جواز الغناء اذا لم يقترن بالمحرم الخارجي ولا يتوهم ان الحكم الصادر عن المعصوم ع ليس بصورة الاستثناء حتى يفيد ذلك لانا نقول انه وان لم يكن بصورة الاستثناء الا انه في معناه فانه ع قال اجر المغنية التي تزف العرائس ليس به باس وليست بالتي يدخل عليها الرجال ثم انه قد يستدل للقول بالجواز انتصارا للقائل به بالاصل بعد حمل النصوص المانعة على خصوص ما كان مقترنا

بالمحرمات الخارجية اما لانه المعهود المتعارف في زمان الصدور لكونه معمولا فيما بين ملوكهم ورؤسائهم على ذلك الوجه الذي هو الجمع بينه وبين البرابط والمزامير والدفوف بل شرب الخمر او لعدم صدق الغناء على قرائة القران والمرثية ونحوها مطلقا او لمعارضتها بعموم ما دل على استحباب الترجيع والتغني وتحسين الصوت بقرائة القران ونحوها كخبر ابي بصير قال قلت لابي جعفر ع اذا قرأت القران فرفعت به صوتي جائني الشيطان فقال لي انما ترائي بهذا اهلك والناس فقال ع اقرء بين القرائتين تسمع اهلك ورجع بالقران صوتك فان الله يحب الصوت الحسن يرجع به ترجيعا وخبره عن ابي عبد الله ع عن النبي ص انه قال من اجمل الجمال الشعر الحسن ونغمة الصوت الحسن ورواية عبد الله بن سنان عن ع عن النبي ص انه قال لكل شيء حلية وحلية القران الصوت الحسن وقال ص لم يعط امتي اقل من ثلث الجمال والصوت الحسن والحفظ وعنه ع انه قال اوحى الله الى موسى ع اذا وقفت بين يدي فقف موقف الذليل الفقير واذا قرأت التورية فاسمعنيها بصوت حزين والمرسل عنه ع قال ان القران نزل بالحزن فاقرؤه بالحزن والمرسل الاخر عنه ع قال ما بعث الله تعالى نبيا الا حسن الصوت والاخر عنه ع كان علي بن الحسين ع احسن الناس صوتا بالقران وكان السقاؤن يمرون فيقفون ببابه يستمعون قرائته وكان ابو جعفر ع احسن الناس صوتا وقال معوية له ع ان الرجل لا يرى انه صنع شيئا في الدعا وفي القران حتى يرفع صوته قال ع لا باس ان علي بن الحسين ع كان احسن الناس صوتا بالقران فكان ع يرفع صوته حتى يسمعه اهل الدار وان ابا جعفر ع كان احسن الناس صوتا بالقران فكان اذا قام الليل وقرء رفع صوته فيمر به مار الطريق من

الحسن ع

السقائين وغيرهم فيقيمون فيستمعون الى قراته ورواية علي قال ذكرت الصوت عند
ابي الحسن ع فقال ان علي بن الحسين ع كان يقرء القران فربما مر به المار فصعق
من حسن صوته وان الامام ع لو اظهر من ذلك الصوت يزيد القران حسنا وعن
قرب الاسناد عن علي عن اخيه ع عن الغناء هل يصلح في الفطر والاضحى والفرح قال
لا باس به ما لم يعص به ونحوه عن كتابه الا انه ع قال ما لم يؤمر قال بعض المعاصرين
اي بعد منه فيرجع الى سابقه وربما حكي عن كتابه ما لم يزمر به ولعله الصواب وعن
مجمع البيان عن سعد عن النبي ص انه قال ان القران نزل بالحزن فاذا قراتموه
فابكوا وان لم تبكوا فتباكوا وتغنوا به فمن لم يتغن بالقران فليس منا ويتم المطلوب
بضميمة عدم القول بالفصل وما دل على جواز شراء الجارية المغنية وبيعها كخبر عبد الله
قال قلت لابي الحسن ع جعلت فداك ما تقول في النصرانية اشتريها وابيعها من النصارى
فقال ع اشتر وبع قلت فانكح فسكت عن ذلك قليلا ثم نظر الي وقال شبه الاخفاء
هي لك حلال فقلت له ع فاشتري المغنية والجارية تحسن ان تغني اريد بها الرزق
لا سوى ذلك قال اشتر وبع وانت خبير بان هذه الاخبار قاصرة عن معارضة الاخبار
الدالة على التحريم عددا ودلالة واعتضادا بالشهرة والاجماع فلا محيص عن طرحها
او حملها على التقية او على الترجيع الذي ليس بغناء هذا بالنسبة الى ما ليس بظاهر
فيما لا مساس له بمطلوب المجوز بحسب الظاهر مثل قوله ع ما بعث الله نبيا الا حسن الصوت
فان النسبة بين حسن الصوت والغناء عموم من وجه فلا يدل مدح حسن الصوت على
جواز الغناء الا ان يقال ان المجوز زعم ان الغناء عبارة عن حسن الصوت او مطلق
الترجيع ومع ذلك لا بد من التفصيل هذا مضافا الى ان المفصل بين القران ونحوه وبين
ما عدا ذلك موجود فلا يتم مطلوبه بعدم القول فولـــــــه ولذا لو قلنا

باباحته فيما ياتي لكنا قد خصصنا بالدليل لا يخفى ما في هذا الاستشهاد من الركاكة
فان التخصيص بالدليل ليس امرا ظاهرا مستقلا بنفسه حتى يستشهد بوجوده
على كون صوت المغنية التي تزف العرائس على سبيل اللهو بل هو امر معنوي عرضي
تابع ولازم للالتزام بكون صوت المغنية المذكورة على سبيل اللهو بعد القول بان
الغناء عبارة عن الصوت الملهي فان تم الامران لزم التخصيص والا فلا فتدبر
قولــــــه ونسب القول المذكور الى صاحب الكفاية ايضا اراد بالقول
المذكور القول بان الغناء في نفسه ليس محرما وانما يعرضه التحريم بسبب
الاقتران بالملاهي كما هو مذهب المحدث الكاشاني وجه نسبته الى صاحب الكفاية
مع انه اخذ الكلام بعنوان خاص وهو التغني بالقران هو انه قال ان منشأ المنع
عن الغناء هو بعض الامور المقترنة به كالالتها وغيره في قال في آخر كلامه المذكور في
المتن فاذن لا ريب في تحريم الغناء على سبيل اللهو والاقتران بالملاهي ونحوهما
ثم ان ثبت اجماع في غيره والا بقي حكمه على الاباحة هذا ولكن المعروف بين المتاخرين
عن صاحب الكفاية هو نسبة استثناء الغناء في القران اليه ومعلوم انه فرع
الالتزام بحرمة الغناء بحسب الاصل حتى انه خرج من تحته ما لولا الاستثناء لبقي على
حكم الاصل وهو التغني بالقران وممن سلك في النسبة اليه هذا المسلك المحقق
المحشي في حواشي المسالك فانه عبر بالاستثناء وانكر عليه بما انكر وحرز
ادلته على ما ينطبق على المسلك المذكور وعقبها بالرد ولا باس بان ناتي بكلامه
بعينه لاشتماله على ما لابد من الاطلاع عليه من فايدة قال ره وصاحب الكفاية استثنى
الغناء في القران وسمعت ان الفضلاء كتبوا رسائل كثيرة ازيد من عشرين رسالة في رده
عليه كلهم تلامذة وحيد عصره وفريد دهره آقا حسين الخونساري ره كلهم كانوا

من اوحدي الزمان وقد عرفت ان احدا من فقهائنا ما استثنى هذا بل المحقق
وجماعة ممن تاخر عنه حكموا بحرمة الغناء في القران واستدل في الكفاية
بما دل على الامر بقرائة القران على سبيل الحزن وفيه انه لا دلالة على ما ذكره
لا مطابقة ولا تضمنا ولا التزاما وبرواية عبد الله بن سنان اقرؤا القران
بالحان العرب واصواتهم وفيه ايضا ما ذكرناه وبروايات تدل على حسن حسن
الصوت وفيه ايضا ما ذكرنا مع انه لو التزم حسن الصوت الغناء لزم جواز
الغناء بل وحسنه في غير القران ايضا بل ومطلقا لما دل على حسن حسن الصوت
مطلقا مثل رواية عبد الله بن سنان عن الرسول ص لم يعط امتي اقل من ثلث
الجمال والصوت الحسن والحفظ وفي رواية اخرى ما بعث الله نبيا الا حسن الصوت
ومن العجائب استدلاله بهاتين الروايتين ايضا وبرواية الباقر ع رجع بالقران
صوتك فان الله يحب الصوت الحسن يرجع فيه ترجيعا وفيه ان بين الترجيع
والغناء عموما وخصوصا من وجه وقد ورد النهي عن الغناء خصوصا في القران
مثل رواية عبد الله بن سنان عن الصادق ع ان الرسول ص قال اقرؤا القران
بالحان العرب واصواتها واياكم ولحون اهل الفسق واهل الكبائر فانه سيجيء بعدي
اقوام يرجعون القران ترجيع الغناء والنوح والرهبانية الحديث وفي بعض
الاخبار في ذكر اشراط الساعة ويتغنون بالقران واستدل ايضا بما رواه العامة
عن سعد بن ابي وقاص قال سمعت الرسول ص قال تغنوا بالقران فمن لم يتغن بالقران
فليس منا والسند كما ترى وكذا الدلالة لظهورها في وجوب التغني وذلك يؤيد كون المراد
استغنوا بالقران اما بملاحظة آية ومن يتق الله يجعل له مخرجا الآية بارتكاب التقوى في التوكل او لانه اذا قنعوا بالقران عن تحصيل

الدنيا المذمومة واحفظوا انفسكم عن الخفة والاستخفاف بالقران فتامل واستدل ايضا
بما روي في الفقيه ان رجلا سال علي بن الحسين ع عن شراء جارية لها صوت فقال ما عليك
لو اشتريتها فذكرتك الجنة والسند كما ترى وكذا الدلالة مع انها لو تمت لا اختصاص له
بالقران قال في الفقيه بعد الرواية يعني بقرائة القران والزهد والفضائل التي ليست بغناء
واما الغناء فمحظور انتهى كلامه ره وحكي عن صاحب الكفاية في الحكم باستحباب
التغني بالقران وقد اشتمل كلام المحقق المذكور على انفراده في الحكم بالجواز ولكن
قد يستظهر من المجمع وغيره ثم انه قد يحرر الاستدلال على ذلك والجواب عنه بوجه اخر
وهو ان حجة الجواز اما ان يكون هو الاصل مع عدم شمول الغناء التغني بالقران
واما ان يكون هي النصوص الدالة على الترجيع بالقران وما يقرب منها مما تقدم و
انت خبير بعدم نهوض شيء منها للدلالة على المطلوب اما الاول فلانه لا مجال لانكار
صدق الغناء عليه واما الثاني فلقصور تلك الاخبار عن معارضة العمومات الناهية عن
الغناء من جهة اعتضادها ودلالتها بالتصريح في بعضها بكون الغناء من الباطل
ومن لهو الحديث وقول الزور المفسر بالباطل كما عرفت بيان ذلك وبالعقل على
من يرى استقلاله بل هو بنفسه دليل مستقل على مذاقه وانكار شمولها للغناء في القران
مكابرة واعتضاد اسانيدها بالشهرة مضافا الى الاخبار الخاصة كرواية ابن سنان
المتقدم ذكرها المشتملة على قوله ع فانه سيجيء بعدي اقوام يرجعون القران ترجيع
الغناء وما عن تفسير علي بن ابراهيم مسندا الى النبي ص انه قال من اشراط الساعة اضاعة
الصلوات واتباع الشهوات والميل الى الاهواء فعندها يكون اقوام يتعلمون القران
لغير الله ويتخذونه مزامير ويتغنون بالقران اولئك يدعون في ملكوت السموات
الارجاس الانجاس ومن هنا يعلم ان لا مجال للتمسك بالاصل مضافا الى ما عرفت الا

شيئا لما احتمل اليه الناس من حسن الحديث وعن الرضا عن النبي ص انه قال حسنوا القران باصواتكم فان صح

اليه في التنبيهات السابقة من ابتناء الاصل على عدم دلالة الاخبار الناطقة بحرمة الغنا
بعنوان مطلق على العموم والا فيجب بمقتضى الاصل حرمة الغنا ويحتاج الاستثناء الى دليل
خاص مخرج قوله بناء على دلالة الروايات على استحباب حسن الصوت
والتحزين والترجيع يعني بناء على كون الروايات التي يستفاد منها مدح الامور المذكورة
مسوقة لبيان استحبابها الشرعي لا مجرد كونها امورا مرغوبة في انظار اهل العقول
او عند الشارع على وجه لا يبلغ درجة المطلوبية قوله والظاهر ان شيئا
منها لا يوجد بدون الغناء يعني ان شيئا من حسن الصوت والتحزين والترجيع
بل لا يوجد بدون الغناء، ولكن لا يخفى خبير بما يتوجه عليه من المنع قوله
بل ظاهر اكثر كلمات المحدث الكاشاني ره ذلك لانه في مقام نفي التحريم عن الصوت
الحسن المذكور[٢] ذكر الصوت الحسن عن ولا اثر والعبارة التي ساقها لبيان
هذا المدعى الذي اشار اليه المص ره مصدرة بلفظ التغني حيث قال لا باس بالتغني
بالاشعار المتضمنة لذكر الجنة والنار ومعلوم ان لفظ التغني لو لم يكن ظاهرا
في المشتمل على الترجيع ونحوه فلا اقل من ظهوره في مجرد الصوت الحسن الخالي عن ذلك فافهم
قوله لكن المنصف لا يرفع اليد عن الاطلاقات لاجل هذا الاشعار خصوصا
مع معارضته بما هو كالتصريح في حرمة غناء المغنية ولو لخصوص مولاها مبنية
على اطلاق دعوى المحدث المذكور بما دل على حرمة غناء المغنية اباحة الغنا الخالي عن
اقتران الملاهي به فلا تكون تلك المعارضة سببا لسقوط الاستدلال بما دل على جواز
غناء المغنية في الاعراس على استثنائه من حكم حرمة الغنا كما فعله الاكثر وذلك لعدم معارضته
بالنسبة الى مورده الذي هو عبارة عن غناء الاعراس بما دل على حرمة غناء المغنية لمولاها لتغاير
الموردين فيصح ان يكون احدهما في حد ذاته محكوما عليه بالحرمة والآخر محكوما عليه بالاباحة

قوله

[٢] لا مور الامور الاخروية المنسي لشهوات الدنيا فيه انه ليس في كلام المحدث المذكور ره

قوله واما الثالث وهو اختصاص الحرمة ببعض افراد الموضوع فقد
حكي في جامع المقاصد قولا باستثناء الغناء في المراثي اعلم ان استثناء
الغناء في المراثي وان حكي قولا الا ان المولى المحقق البهبهاني ره قد حكم بشذوذه
في حواشي المسالك وقال المحقق الاردبيلي ره بعد الكلام على استثناء الحدا
وغناء المغنية في الاعراس ما نصه وقد استثني مراثي الحسين ع ايضا ودليله
ايضا غير واضح ولعل دليل الكل انه ما ثبت الاجماع الا في غيرها والاخبار ليست
بصحيحة صريحة في التحريم مطلقا والاصل الجواز فما ثبت تحريمه يحرم والباقي
يبقى فتأمل فيه انتهى ثم قال ويؤيده ان البكاء والتفجع عليه ع مطلوب ومرغوب
وفيه ثواب عظيم والغنا معين على ذلك وانه متعارف دائما في بلاد المسلمين
في زمن المشايخ الى زماننا هذا من غير نكير وهو يدل على الجواز غالبا ويؤيده
جواز النياحة بالغناء وجواز اخذ الاجرة عليها لصحيحة ابي بصير قال قال
ابو عبد الله ع لا باس باجر النائحة التي تنوح على الميت ورواية حنان بن سدير
قال كانت امراة معنا في الحي ولها جارية نائحة فجاءت الى ابي فقالت يا عم انت
تعلم ان معيشتي من الله ثم من هذه الجارية النائحة وقد احببت ان تسال ابا عبد
الله ع عن ذلك فان كان حلالا والا بعتها واكلت من ثمنها حتى ياتي الله عز
وجل بالفرج فقال لها ابي والله اني لاعظم ابا عبد الله ع عن ان اساله عن هذه
المسالة قال فلما قدمنا عليه اخبرته انا بذلك فقال ابو عبد الله ع اتشارط
قلت والله ما ادري تشارط ام لا قال قل لها لا تشارط وتقبل كلما اعطيت
ولا يضر القول في حنان بانه واقفي وعدم التصريح بتوثيقه ومثل مضمرة
سماعة قال سالته عن كسب المغنية والنائحة فكرهه على الكراهة مع شرط الجمع

ان قال ويؤيده ان التحريم للطرب على الظاهر ولهذا قيد بالمطرب وليس في المراثي طرب
بل ليس الا الحزن واكثر هذا يجري في استثناء مطلق المراثي وكانه ترك للظهور
وبالجملة عدم ظهور دليل التحريم والاصل وادلة جواز النياحة مطلقا
بحيث يشمل الغناء بل الظاهر انها لا تكون الا معه يفيد الجواز والله يعلم انتهى
والظاهر ان المولى المحقق البهبهاني ره في حواشي المك اشار الى ما ذكره اولا من
الدليل حيث قال وربما استدل بعض بعموم ما دل على فضيلة البكاء والابكاء
وان بين هذا العموم وعموم حرمة الغناء عموما من وجه يجب تخصيص كل منهما
بالآخر والاصل الجواز انتهى وفي المستند ايد القول بالجواز بعد التمسك
بالاصل وتاييده بعمل الناس في الاعصار والامصار من غير نكير بقول الصادق ع
لمن انشد عنده مرثية اقرأ كما عندكم اي بالعراق وربما كان له سابق فان المولى
المحقق البهبهاني ره قال في حواشي المك ومنهم من استثنى مراثي الحسين عليه السلم
ودليله غير ظاهر وربما اعتذر بان الصادق ع قال للمنشد يقرأ مراثيه
عنده اقرأ كما انك تقرأ عندك اي بالعراق انتهى وبانه معين على البكاء فهو اعانة
على الخير والقول بان المسلم هو اعانة الغناء على مطلق البكاء وكونه خيرا ممنوع
واما كونه معينا على البكاء على الحسين ع فهو غير مسلم فانه انما يكون باعتبار
تذكر احواله ولا دخل للغناء فيه مع ان عدم رجحان الاعانة على الخير واطلاقه
ولو بالحرام غير ثابت مردود بان تخصيص علة البكاء على الحسين بتذكر احواله
فقط امر مخالف للوجدان فانا نشاهد من انفسنا تاثير الالفاظ والاصوات
فنرى انه يعبر عن واقعة واحدة بالفاظ مختلفة يحصل من بعضها البكاء الشديد
ولا يؤثر بعضها اصلا ونرى انا نبكي من تعزية بعض الناس دون بعض بل نرى انه ربما

يذكر احد

يذكر احد واقعة ولا يؤثر في قلبه ويذكر غيره هذه الواقعة ويحصل منه الرقة
بحيث يشرف بعض الناس على الهلاك بل ربما يبقى التاثير بعد تمام تعزيته
بحيث يسيل الدموع بمجرد تذكر ما ذكره من الوقايع بعد مدة طويلة وبالجملة
اعانة الالفاظ والعبارات والالحان والاصوات على البكاء على شخص امر مقطوع
به وليس البكاء فيه على شيء غير وقايع هذا الشخص فان الشاهد ان بتعزية
بعض الناس وذكر بعض الالفاظ يحصل حرقة خاصة للقلب على الحسين عليه السلم
واصحابه لا يحصل بتعزية غيره ولا بلفظ اخر مرادف والتحقيق ان الصوت
واللفظ واللحن من الامور المرققة للقلب المعدة للتاثير وترقيقها واعدادها
يحصل البكاء بتذكر الاحوال فكون الصوت واللفظ معينا على البكاء مما لا يمكن انكاره
واما قول المعترض مع ان عموم رجحان آه ففيه انه ليس مراد المستدل تجويز اعانة
البر بالحرام بل يمنع الحرمة حتى كون الغناء معينا على البكاء استنادا الى تعارض
عمومات حرمة الغناء مع عمومات رجحان الاعانة على البر وعدم المرجح فيبقى محل
التعارض على مقتضى الاصل ومنع عموم الاعانة على البر او ترجيح عمومات الغنا
بالظهرية في العموم او الاكثرية او لاجل ترجيح الحرمة على الجواز مع التعارض ليس
بشيء لان عموم اعانة البر مطلقا امر ثابت كتابا وسنة مع ان الاحاديث الواردة
في ان من بكى او ابكى احدا على الحسين ع كان له كذا وكذا بلغت حد الاستفاضة
بل التواتر وكثير منها مذكورة في ثواب الاعمال للصدوق فمنع التعارض ضعيف
جدا كمنع جلية عمومات حرمة الغناء فان عمومات الاعانة على البر وخصوص الابكاء
اكثر بكثير مذكورة في الكتاب والسنة مجمع عليه بين الاصحاب وترجيح جانب
الحرمة على الجواز لم يثبت عندنا الا على وجه الاولوية والاستحباب وهو امر آخر

بل لا يبعد ترجيح عمومات الإعانة لتضعيف عمومات حرمة الغناء دلالة وسندًا
وأما ما يجاب به عن التعارض بمنع كون الغناء معينًا على البكاء مطلقًا لأن المعين
عليه هو الصوت وأما نفس الترجيع الذي به يتحقق الغناء فلم يعلم كونه معينًا
عليه أصلًا لا على الحسين عم ولا مطلقًا ففيه أولًا أن من البيّن أن لنفس الترجيع أيضًا
أثرًا في القلب كما يدل عليه ما في كلام جماعة من توصيف الترجيع بالمطرب
مع تفسيرهم الإطراب فإنه حزن القلب مع معدات البكاء مع أنه قيل إن الغناء
المحرم هو الصوت انتهى ولا يخفى ما في الوجوه المذكورة في كلام هذين العلمين
رفع الله قدرهما أما التمسك بالأصل فسقوطه على مذهب من يستند في حرمة
الغناء إلى حكم العقل على الاستقلال واضح إذ لا يبقى مجال للأصل مع وجود
الدليل خصوصًا إذا كان عقليًا قطعيًا كما هو مدعى المتمسك به وأما على مسلك
من لا يستند إلى استقلال العقل بحرمته وإنما يستند إلى الأخبار كما هو المعتاد
عندنا فإنه وإن كان الموجود فيها هو الحكم على الغناء الذي هو مفرد محلى باللام
وقد تقرر في علم الأصول أنه لا يفيد العموم إلا أن ملاحظة أكثر ما في كثير
من الأخبار تعطي ثبوت الحكم له على وجه العموم مثل قوله عم إذا ميز الله بين الحق
والباطل فأين يكون الغناء قال مع الباطل فقال قد حكمت فإن كون هذه
الطبيعة من الباطل يقتضي أن جميع ما تصدق عليه هذه الطبيعة ويندرج
تحتها باطل ولم نقول إنه غير قابل لأن يرخص فيه ما دام متصفًا بعنوان
كونه غناء المقتضي لاتصافه بالباطل وكذلك الأخبار التي دلت على أنه من قول
الزور المفسر بالباطل أو من لهو الحديث فإنها تفيد كون ما تصدق عليه طبيعة
الغناء من اللهو والباطل فيكون آبيًا عن التخصيص من جهة أن ما هو باطل ولهو لا

يرخص

يرخص فيه الشارع وعلى هذا فلا يبقى مجال للأصل ثم على مذاق من لا يعتبر شيئًا
من طريق العقل وطريق الأخبار ولا يرى سوى الاستناد إلى الإجماع يمكن
الاستناد إلى الأصل نظرًا إلى ما نحن فيه خارج عن مورد الإجماع لوقوع الخلاف
فيه لكن قد عرفت أن المتجه عندنا إنما هو الاستناد إلى الأخبار الكثيرة الدالة
على المطلوب وإن ضعف أسانيدها منجبر بالشهرة بل الإجماع وأما كون الغناء
معينًا على البكاء والتفجع فهو ممنوع بناء على ما عرفت من كون الغناء هو الصوت
المرجع فيه اللهوي بل على ظاهر تعريف الأكثر أيضًا من الترجيع المطرب لأن الطرب
الحاصل منه إن كان سرورًا فهو مناف للتفجع لا معين وإن كان حزنًا
فهو على ما هو المركوز في النفس الحيوانية من فقد المشتهيات النفسانية لا
على ما أصاب سادات الزمان مع أنه على تقدير الإعانة لا ينفع في جواز الشيء
المحرم كونه مقدمة لمستحب أو مباح بل لا بد من ملاحظة دليل الحرمة فإن كان
شاملًا لحال كونه مقدمة فلا بد من الحكم بالحرمة وإلا فيحكم بإباحته
للأصل وعلى أي حال فليس كونه مقدمة لغير الحرام منشأ للإباحة حتى يتمسك
فيها بذلك وأما دعوى تعارفه في بلاد الإسلام من زمن المشايخ إلى
زماننا هذا من غير نكير ففيه أولًا المنع من ذلك والذي كان متعارفًا إنما هو
ما لا غناء فيه وأما ما كان مشتملًا على الغناء فإن العلماء وأهل التقوى
يعرضون عنه بل يقومون من ذلك المجلس كما وقع كثيرًا في زماننا من العلماء
ولعله كان الأمر في الزمان السابق على هذا المنوال بل للقائل أن يقول إن حكم
المشايخ بحرمة الغناء على الإطلاق من دون استثناء دليل على أنه لم تقم السيرة
على إمضائه والسكوت عنه وقد أشار المولى المحقق البهبهاني ره في حواشيه إلى هذا

الوجه حيث قال مع أنا نرى أن المشايخ حكموا بحرمة الغناء مطلقًا وربما
استثنوا بعض المواضع التي لا يعرف لها دليل ولم يشيروا إلى استثناء
المراثي كما هو المعروف في الكتب المعروفة المشهورة المتداولة بين الناس
بلا شك من استثنى انتهى وثانيًا أنه لو سلم تعارفه بين الناس فإن ذلك
بمجرده لا يفيد ما لم تستمر السيرة إلى زمان المعصوم عم وهو ممنوع قطعًا
وأما ثالثًا فيه بجواز النياحة بالنسبة إلى اشتمالها على الغناء غاية ما في الباب
أن الترخيص في النياحة ورد على وجه الإطلاق وظاهر أن الإطلاق وارد لبيان
حكم آخر وهو كون جنس النياحة من حيث هي ليست من قبيل المحرمات وأين
هو من النظر إلى اقترانها بالغناء وتعميم الجواز بالنسبة إلى تلك الحال أيضًا
وأما ما ذكره صاحب المستند من تأييد الجواز بقول الصادق عم لمن أنشد
عنده مرثية اقرأ كما عندكم أي بالعراق ففيه أنه لا يدل على جواز الغناء في مرثية
أصلًا إلا بعد إحراز أن المعهود في العراق كان هو المرثية على وجه الغناء أو أن
الغالب كان على ذلك الوجه أنى للمدعي ذلك وكيف يمكن دعواه وللقائل
أن يقول إنه لم يعلم أصل وجود الغناء في المرثية المتعارفة في العراق فكيف
يكون غالب أفرادها أو جميعها على وجه الغناء وأما ما ذكره في رد من قال
بأن الغناء معين على مطلق البكاء لا على البكاء على الحسين عليه السلام فإنهما إنما
يكون بتذكر أحواله عم وكون مطلق البكاء خيرًا ممنوع من أن تخصيص علة
البكاء على الحسين عم بتذكر أحواله فقط أمر مخالف للوجدان فإنا نشاهد
من أنفسنا تأثير الألفاظ والأصوات ففيه أنه بعد الاعتراف بتأثير الألفاظ
والأصوات في حصول البكاء لا يبقى كون مثل هذا البكاء بكاء على الحسين عم بأن

يضاف إليه

يضاف إليه عم أمرًا وجدانيًا حتى يجعل الوجدان حاكمًا فيه كما فعله هو ره
ضرورة أن اللازم ح عرض هذا على أهل العرف وملاحظة أنهم إذا علموا
بكون مثل هذا البكاء حاصلًا من هيجان الأصوات والنغمات فأحدثت للإنسان
رقة وبكاء هل يحكمون بكونه بكاء على الحسين عم ويضيفونه إليه أم لا فتحكيم
الوجدان في هذا المقام مما لا وجه له ثم إن الظاهر أنه بعد الرجوع إلى العرف
يفرقون بين فصاحة الراثي وغنائه من حيث إن الثاني له قوة تأثير في
تذكر الأمور المحبوبة المفقودة وكونه حدوث البكاء من أجل فراقها دون
الأول فإنه لعدم استكمال قوته لا يعد سببًا خاصًا فالباكي لمرثية الفصيح
يقال عليه إنه باك على الحسين عم لأن الفصاحة لم يحصل منها إلا قوة إحساس
ذكر الحسين عم بخلاف الباكي في مرثية المغني المهيج لذكر الأمور المحبوبة
المفقودة التي يبكى لفراقها فإن الغناء أورث التذكر لأمور خارجة
عن مصائبه فتدبر وأما ما ذكره في ذيل قوله وأما قول المعترض مع أن
عموم رجحان آه من يعارض عمومات حرمة الغناء حاكمة على عموم الأمر بالتعاون
على البر والتقوى بل على غيره من أوامر العبادات والمثوبات ولا يمنع من ذلك
كون النسبة بينهما هو العموم من وجه فإن لسان الحكومة لا يتفاوت
فيه كون النسبة هي العموم والخصوص مطلقًا أو من وجه ومن هنا يعلم أن
عمومات النهي عن الغناء حاكمة على نفس أوامر المرثية أيضًا ولا يقدح كون
النسبة هي العموم من وجه لأنه لتحقق التعارض حينئذ وجه بين ما دل على قضاء
حاجة المؤمن مثلًا والنهي عن اللواط والزنا والكذب وغيرها من المحرمات
ومن المعلوم بطلانه فإن من ضروريات الشرع أنه لا يطاع بما يعصى به

وجه رجحانه الإعانة على البر
والرجوع إلى الأصل بعد التعارض
ففيه أن عمومات حرمة الغناء
تم

هذا وحكي عن بعض الاساطين في شرحه على القواعد سلك مسلكا آخر وهو ان الغناء
والمرثية متغايران موضوعا فلا يجتمعان فان من دخل الدار فسمع صوت الراثي
يقول ان هذه مرثية بخلاف ما لو سمع الغناء ولا يطلق على احدهما اسم الآخر
عرفا ولم يحضرني كلامه حتى اراجع ولكن هذا الذي ذكرناه مما لا يخفى سقوطه
لان الغناء كما عرفت انما هو الصوت المطرب المرجع فيه كما هو المشهور او هو
الصوت اللهوي او غيرهما واياما كان فاجتماعه مع المرثية مما لا خفاء فيه
قولــــــه خصوصا التي هي مقدماتها يعني المستحبات التي
هي من مقدمات المحرمات لان حكم المقدمة لا يسري الى ذي المقدمة بل الامر على
عكس ذلك قولــــــه والسر في ذلك ان دليل الاستحباب انما
يدل على كون الفعل لو خلي وطبعه خاليا عما يوجب لزوم احد طرفيه فلا ينافي
ذلك طرو عنوان من الخارج يوجب لزوم فعله او تركه كما اذا صار مقدمة
لواجب او صادفه عنوان محرم آه ظاهر هذا الكلام يوهم ان كون تعلق حكم
الاستحباب بموضوعه الذي هو فعل المكلف مع قطع النظر عن الامور الخارجية
وهو ما اشار اليه بقوله لو خلي وطبعه من خواص ادلة الاستحباب ولوازمها
بحسب الطبع حتى ان ادلة الوجوب والحرمة وغيرهما ليست على هذه المثابة وانها
لا تفيد تعلق احكامها بموضوعاتها لو خليت وطباعها وليس كذلك
لان كل حكم انما يعرض موضوعه من حيث هو غالبا فالتقييد بقوله لو خلي
وطبعه ليس للاحتراز عن الوجوب والحرمة مثلا بان لا يكونا يعرضان موضوعيهما
لو خليا وطبعهما وانما هو لبيان الواقع في المقام نعم خلوه عما يوجب لزوم احد طرفيه
لا يوجد في الوجوب والحرمة وهو مميز له عنهما فالحاصل ان ادلة الاستحباب لما كان مفادها

الخلو عن لزوم احد الطرفين وكان ذلك بحسب ذاته لو خلي وطبعه لم يكن لها قوة دفع
الحرمة عن العنوان الذي اجتمع معه بل كان اللازم عكس ذلك قولــــــه
بقي الكلام فيما استثناه المشهور من الغناء الظاهر ان وجه اسناد الاستثناء
الى المشهور هو وجود القائل بعدم الاستثناء وقد صرح به المولى
المحقق البهبهاني ره في حواشي لك حيث قال بعد جعل الكلام في الغناء
في مقامين اولهما في تعريفه ما لفظه الثاني انه هل يستثنى منه شيء ام كله
حرام وعلى الاول اي شيء يستثنى اختار عدم الاستثناء جماعة كما ذكره الشارح
الى ان قال دليلهم هو اه اطلاقات الاخبار انتهى وسبقه الى ذلك في الكفاية كما اشار اليه
قولــــــه وقد صرح بذلك في شهادات يع وعد وشى وقال
المحقق الاردبيلي ره في شرح الارشاد وقد استثني الحداء بالمد وهو سوق
الابل بالغناء لها وعلى تقدير صحة استثنائه يمكن اختصاصه بكونه للابل
فقط كما هو مقتضى الدليل ويمكن التعدي ايضا الى البغال والحمير انتهى قولــــــه
وعلى تقدير كونه من الاصوات اللهوية كما يشهد به استثناؤهم اياه من
الغناء بعد اخذهم الاطراب في تعريفه فلم اجد ما يصلح لاستثنائه آه هذا الكلام
يعطي الشك في كونه من افراد الغناء وقد وقع التصريح به من بعض الاواخر
قال في الجواهر بل ربما ادعى ان الحداء قسيم للغناء بشهادة العرف وح
يكون خارجا عن الموضوع لا عن الحكم ولا باس به انتهى وقد اشار المصنف
الى توهينه بقوله كما يشهد آه مضافا الى ما عرفت من انه اذا صدق عليه تعريف
الغناء وهو الصوت المطرب المرجع فيه كما هو المشهور او الصوت المرجع فيه اللهوي
كما هو مذاق المصنف ره لم يبق مجال الدعوى كونه قسيما ثم ان التحقيق على تقدير

كونه من الغناء انا ان قلنا بانه لم يثبت حرمة الغناء على وجه كلي وانما ثبت بالاجماع في
غير موارد الاستثناء واما هي فباقية تحت الاصل الاولي الذي هو الاباحة
فيتجه الحكم بجواز الحداء استنادا الى الاصل لعدم قيام الاجماع على حرمته بل قد
عرفت ان بعضهم ادعى شهرة الجواز وان قلنا بثبوت حرمته على وجه العموم فليس
هناك ما يصلح لاستثناء الحداء بخصوصه قولــــــه عدا رواية نبوية
نبوية ذكرها في لك من تقرير النبي ص لعبد الله بن رواحة حيث حدا
للابل وكان حسن الصوت وفي دلالته وسنده ما لا يخفى الرواية المشار اليها
عبارة عن المرسل انه ص قال لعبد الله بن رواحة حرك حد الابل وكان حسن الصوت
حدا بالنوق فاندفع يرتجز وكان عبد الله جيد الحداء وكان مع الرجال وكان
انجشة مع النساء فلما سمعه تبعه فقال ص لانجشة رويدك رفقا بالقوارير
وانجشة بفتح الهمزة والجيم من خدام رسول الله ص وكان معروفا بالمهارة في
سوق الابل بالحداء وقوله تبعه معناه ان انجشة تبع عبد الله بن رواحة
في الحداء وكنى بالقوارير عن النساء ورده المصنف من حيث السند والدلالة
اما الاول فلان ارساله يمنع من العمل به ولا جابر له لعدم تحقق الشهرة
على طبق مؤداه بل في الجواهر لعل المحقق خلافها واما الثاني فلان ما تضمنه
انما هو من قضايا الاحوال التي لم يعلم كيفيتها ووقوعها فلا يصح التمسك بعمومه والى
هذا اشار في الجواهر بقوله وعدم معلومية كون ذلك منه على صفة يعني كون الحداء
الواقع من عبد الله بن رواحة على صفة كالغناء ثم لا يخفى انه على تقدير العمل به لا بد الا قتصار
على مورده من سوق الابل فلا وجه للتعدي الى غيره من سوق البغال والحمير وغيرها كاستعماله
في المراثي على تقدير عدم استثنائها كما حكي عن بعض العوام في عصرنا وقال المولى

المحقق البهبهاني في حواشي لك ومنهم من استثنى الحداء واعترف غير واحد بعدم
الاطلاع على دليله وبالى انهم استندوا في ذلك الى رواية العامة عن النبي ص
انه كان واحد من اصحابه يفعل الحداء بحضرته وهو ص يسمع ويبعد ذلك انه ترحم
عليه وببالى انهم رووا انه زاد المسافرين او انه نعم الزاد لهم وفي الاستناد
اليها اشكال وعلى تقدير القول بالاستثناء يختص بالابل كما هو مدلول اللفظ
والخبر لو كان فلا يتعدى الى الخيل والبغال والحمير انتهى قولــــــه الثاني
غناء المغنية في الاعراس اعلم انه قد صرح جماعة باستثناء غناء المراة في
الاعراس في خصوص ليلة الزفاف دون ما تقدمها من الاوقات بشرط ان لا
تتكلم بالاباطيل ولا بالكذب ولا تعمل بالملاهي ولا يدخل عليها الرجال ولا
يسمع صوتها الاجانب وقد حكي عن الشيخين وغيرهما اباحته لكن عن القاضي
الحكم بالكراهة قال المحقق الاردبيلي ره في شرح الارشاد وقد استثني ايضا
فعل المغنية في الاعراس اذا لم تتكلم بالباطل والكذب ولم تعمل بالملاهي التي
لا يجوز لها ولم يسمع صوتها الاجانب ويمكن التحريم من جهة الكذب والعمل
بالملاهي فقط لا الغناء وكذا الاستماع ويدل عليه الاخبار مثل رواية صحيحة ابي
بصير قال قال ابو عبد الله ع اجر المغنية التي تزف العرائس ليس به باس وليست
بالتي يدخل عليها الرجال ورواية حكم الحناط المجهول عن ابي بصير عن ابي عبد الله ع
قال المغنية التي تزف العرائس لا باس بكسبها ورواية علي بن ابي حمزة عن ابي
بصير قال سالت ابا جعفر ع عن كسب المغنيات فقال التي يدخل عليها الرجال
حرام والتي تدعى الى الاعراس ليس به باس وهو قول الله عز وجل ومن الناس
من يشتري لهو الحديث ليضل عن سبيل الله قال الشيخ فالرخصة مخصوصة بمن لا يتكلم بالاباطيل

والفحش ولا يلعب بالملاهي من العيدان واشباههما بل تكون ممن يزف العرائس
وتتكلم عندها بانشاد الشعر والقول البعيد عن الاباطيل والفحش واما
من عدا هؤلاء ممن يتغنين بسائر انواع الملاهي فلا يجوز على حال سواء
كان في العرائس او غيرها ثم قال وقال فخر بعد استثناء ما ذكرناه وذهب
جماعة من الاصحاب منهم العلامة في التذكرة الى تحريم الغناء مطلقا استنادا
الى الاخبار المطلقة ووجوب الجمع بينها وبين ما دل على الجواز هنا من الاخبار
الصحيحة متعين حذرا من اطراح المقيد ثم قال ورايت في التذكرة في هذا
المقام قد استثنى العرائس فانه قال بعد الحكم بالتحريم ونقل الاخبار وقد ورد
رخصة بجواز كسبها اذا لم تتكلم بالباطل ولم تلعب بالملاهي ولم يدخل
الرجال عليها ثم نقل الرواية الدالة عليه ولعله في موضع اخر او يريد بعد استثناء
ذلك وكلامه صريح في العدم وايضا ما رايت الاخبار الصحيحة في الحداء
ولا العرائس نعم يمكن كون خبر ابي بصير صحيحا كما اشرنا اليه مع ان فيه
تاملا لاشتراكه وخبر علي بن حمزة الظاهر انه ضعيف لان الظاهر انه البطائني
الضعيف الذي هو على اختيار القول قائد ابي بصير يحيى بن ابي القاسم بقرينة
نقله عن ابي بصير والله يعلم انتهى وقال المولى المحقق البهبهاني في حواشيه
بعد ذكر الروايات الثلث على الترتيب المذكور في كلام المحقق الاردبيلي ره
ما نصه ولا يخفى ان الصحيحة الاولى مختصة بزف العرائس نعم الرواية
الاخيرة عامة في العرائس ويمكن ان يكون المراد بها على الزفاف للاعراس بناء
على انه كان هو المعهود عندهم فلا يكون مخالفة بين روايات ابي بصير فتامل
ثم قال وكيف كان فالاستثناء مختص بالمغنية فلا يشمل المغني انتهى

وقال بعض من تاخر انه يمكن اختيار القول بعدم الجواز نظرا الى ان المحكوم به
في الاخبار انما هو اباحة الاجر ولا يدل على اباحة الفعل ثم اجاب عن ذلك
بثبوت الملازمة شرعا بين حرمة الاجر وحرمة العمل وبين اباحة الاجر و
اباحة العمل لكنه بعد ذلك استند الى ضعف الاخبار الدالة على الجواز
ولم يتحقق في المقام شهرة تكون هي جابرة لضعف السند ويظهر
وجه الضعف مما حكيناه من كلام المحقق المذكور فلا حاجة الى البيان
وزاد على ذلك التمسك بدليل العقل وبينه بان الغفلة لما كان من قبيل
ما يترتب عليه الغفلة عن الحق عز شانه ويتفرع منه المفاسد والميل الى
المشتهيات والرغبة الى المحرمات التي هي من قبيل الزنا واللواط فالعقل
مستقل بقبحه وحرمته ومعلوم ان اغلب وقوع امثال هذه المفاسد والمحرمات
انما يتفق في الزحام واختلاط بعض الاصناف المختلفة من الناس ببعض
اخر ومن الواضح ان تحقق هذا المعنى في مجالس الاعراس اقوى من غيرها
وح نقول كيف يجوز ان يرخص الشارع الحكيم في الغناء الذي حرمه من جهة
كونه مثيرا للشهوات موقعا في المشتبهات والمحرمات في المقام الذي هو
اقوى مظان تاديته الى المحرمات وهو مجالس العرس فنستكشف بهذا
الحكم العقلي عن عدم صدور الاخبار المرخصة كما نستدل به على عدم الجواز
وانا اقول قد عرفت عدم دلالة العقل على حرمة الغناء وقبحه فلا يتم
هذا الوجه المبني عليه الا ان الاخبار ضعيفة ولم يتحقق شهرة للجواز حتى
تكون جابرة فالعمل بعموم ما دل على حرمة الغناء الشامل لهذا المقام وغيره
متعين ثم انه ينبغي تكميل القول في المسئلة بالتعرض لامور الاول انه قد نطق

بعض الاخبار وكلمات الاصحاب بحرمة تعليم الغناء وحرمة اجرته اما الاول
فتوضيح الكلام فيه ان تعليم الغناء قد يكون بالفعل بان يغني المعلم
حتى يتعلم المتعلم التغني على نمطه وقد يكون بالقول بان يصف المعلم
للمتعلم كيفية التادية اما الاول فلا اشكال في حرمته لكونه بنفسه غناء
واما الثاني فلا حرمة فيه الا من باب الاعانة على الاثم لكون تعليمه مقدمة
لتعلم صاحبه ضرورة عدم صدور ما هو غناء عنه فلو فرض كون تعلم
المتعلم لمجرد الخبرة والاطلاع على الفن لا للتغني لم يكن تعليمه على هذا الوجه
الثاني حراما لعدم صدور الغناء من المعلم وعدم اعانته على الاثم واما
الثاني وهو حرمة الاجرة فذلك مما لا اشكال فيه لما استفدناه من الادلة
الشرعية الناطقة بان كل ما حرم فقد حرم اخذ العوض عليه وفي المنتهى
تعلم الغناء والاجر عليه حرام عندنا بلا خلاف لانه فعل محرم فيحرم التوصل
اليه انتهى ولا فرق في حرمة الاجرة بين ما لو تقاطع الاخذ والمعطي
على اجرة وبين ما لو لم يتعاطيا الا ان المغني لما غنى عنده اعجبه فاعطاه
شيئا من المال عوضا عن غنائه كما هو المتعارف في مجالس اهل الانس واللهو
بالنسبة الى المغني وغيره من اهل الطرب خصوصا في الاعراس فان غير صاحب المجلس
من اهل المجلس هنالك لا يقاطعون المغني ولا غيره ولكنهم كثيرا ما يعطون من
يعجبهم تغنيه او اطرابه فيعطيه شيئا لانه صدر منه ذلك فيكون هو الداعي
الى الاعطاء فيكون المال في نظر المعطي عوضا عن فعله ثم انه هل على المغني
ذلك المال ام لا الوجه هو الثاني وان كان المعطي قد اعطاه عن طيب نفس منه
فحاله حال الرشوة التي يعطيها المعطي عن طيب نفس لعدم امضاء المالك الحقيقي

هذا القسم من النقل وهل يضمن الاخذ وهو المغني لو تلف ذلك المال عنده ام لا
الوجه هو الثاني لتسليطه عليه بسوء اختياره ثم انه لو غصب ذلك المال غاصب
فهل يلزمه رده على المغني الذي اخذه من عنده او يلزمه رده الى المالك الوجه
هو الثاني لعدم استحقاق المغني لذلك المال وانما هو حق للمعطي باق على ملكه
فيجب رده اليه الثاني انه ذكر بعض من عاصرناه انه لا يحرم الغناء على غير
المكلفين من الاطفال والمجانين لعدم توجه التكليف اليهم فلا يجب على الاولياء
ردعهم عنه فان قلت ان الشارع لا يرضى بلهو الحديث وقول الزور ولو من غير
ولو من غير المكلفين كمشي القبور والزنا واللواط وشرب الخمر لاشتمال ذلك كله على جهة
مقبحة كما يكشف عن نهي الشارع قلت غرض الشارع قد يتعلق بنفس الشيء فعلا
او تركا من جهة تحقق فساد من مجرد وجوده الخارجي فلا يكون منشا الفساد
الا هو وقد يتعلق بالمباشرة بمعنى كون مباشرته محبوبة عند الشارع او مبغوضة
لديه لا يراد مباشرته والاشتغال به كما لا في المباشر او نقصا فيه وفيما نحن فيه
لم يتعلق غرض الشارع بانتفاء وجود اللهو واللعب في الخارج والا وجب منع وجوده
ولو من الالات الموجبة لذلك من جماد وحيوان او طير ونحوها كما منع عن نبش القبور
ووقوع القرآن في العذرة ونحوها بل انما تعلق غرض الشارع بعدم اشتغال عباده بفعل اللهو
واللعب وقول الزور وعلى هذا فلا يجب على الاولياء ردعهم وهل يجوز للمكلفين
استماع ذلك منهم او لا احتمالان ناشئان من انه متى رخص الشارع في الفعل تنزهه
الترخيص في الاستماع كما في العرس والحداء ونحوها ومن امكان دعوى ان المعلوم
من الملازمة هو ما اذا كانت الرخصة لا ما اذا علم مجرد عدم المنع لعدم التكليف واحدهما
غير الاخر قطعا مع امكان دعوى دخول حرمة الاستماع مطلقا تحت قوله لا استفصال في

الروايات المطلقات دعوى كون نفس الاستماع لهوا ومندرجا تحت قول الزور وحولة من ملأ مسامعه من الغناء لم يؤذن له ان يسمع صوت الروحانيين يوم القيمة ولعله
اختاره شيخنا في ذلك في شرح القواعد قائلا ولا فرق في صنع الاجرة فيما منعنا فيه
بين صدوره من مكلف او غيره على الاقوى انتهى لان الظاهر ان الاجارة مع عدم
مالكية المنفعة تفسد ومقتضاه عدم تملك المستاجر الا ان يكون الاستيجار لغير
المكلف لمصلحة مقتضية له فتامل انتهى اقول لا مجال للتوقف والتردد في ان استماع
الغناء حرام مطلقا كما لا يخفى على من لاحظ الاخبار ومما دل على ذلك رواية عنبسة
عن الصادق عليه السلام انه قال استماع الغناء واللهو ينبت النفاق في القلب كما ينبت
الماء الزرع فان اطلاقه شامل للقسمين بل لا يخفى على من له خبرة بالصناعة ان
مثل ذلك من مسلمات الاصحاب وعليه عمل العلماء والاخبار كما يكشف عن ذلك ان
القائلين بعدم استثناء الغناء في المراثي ينهون عن الاستماع الى نياح الاطفال
بالنغمات وقد اتفق من المهرة في زمان اقامتنا في ارض الغري وامامه كره
من كون استثناء الاستيجار لمصلحة مقتضية له فان اراد به وجود المصلحة في
الاستيجار مما يكون موجبا لتبدل العنوان كاستيجاره لعلاج المريض
بحكم الطبيب الحاذق فلا يخلو من جبر وان اراد مصلحة كطفل المستاجر بمعنى
عود نفع المال اليه فهو من الدعاوى الباطلة بالضرورة لان حل الاجرة
مع حرمة الاستماع كما هو المفروض مما لا وجه له الثالث انه قال في انوار الفقاهة
ان المحرم من الغناء هو استماعه فعلا واما سماعه فالاصل براءة الذمة
عن لزوم الستر او السد للاذن والاشتغال عنه بذكر الرحمن ثم قال ولو حدث غناء
بين صوتين حرم عليهما اجمع ان قصدا او الاحرم على القاصد مع احتمال عدم التحريم

واختصاص

واختصاص الحرمة بالصوت انتهى اقول اذا كانا جميعا قاصدين كان من مصاديق
التعاون على الاثم المنطوق به في الكتاب العزيز وان كان احدهما قاصدا
كان فعله مقدمة للحرام واعانة عليه وان لم يكن من احدهما قصد اصلا لم يلحق فعل
احدهما حكم التحريم ولكان الاثم على المستمع وحده واما احتمال اختصاص الاثم
بالمستمع مطلقا حتى في صورة قصدهما او قصد احدهما الى تحقق الغناء
فلا وجه له الرابع ان الجلوس في مجلس الغناء هل هو حرام في حق من ليس قادرا
على المنع منه ام يجب عليه الخروج من المجلس الذي كان متمكنا فيحرم جلوسه
كما ثبت حرمة الجلوس في مجلس شرب الخمر لما دل عليه بخصوصه من قول الصادق
لا تجالسوا شراب الخمر فان اللعنة اذا نزلت عمت من في المجلس وكذا الاكل
من مائدة يشرب عليها الخمر فنقول لا بد من ملاحظة الادلة هنا وليس
في ادلة الغناء ما يستفاد منه حكم الجالس في مجلس الغناء لا على وجه الاستماع
سوى قول الصادق عليه السلام في خبر الشحام بيت الغناء لا يؤمن فيه الفجيعة ولا
تجاب فيه الدعوة ولا يدخله الملك وليس نصا ولا ظاهرا في التحريم بل مساق
مساق الكراهة اذ ليس معنى الفجيعة الا الرزية كما نص عليه في المصباح
وقد اقترن التوعد بها بعدم استجابة الدعوة وعدم دخول الملك نعم لا
اشكال في الكراهة لدلالة الحديث ومثل مجلس الغناء مجلس الغيبة وغيرها
مما عدا شرب الخمر من المحرمات الا ان يتضمن الجلوس هناك معاونتهم او
تكثير سوادهم الخامس انه قال في الجواهر لا باس بالمهلهلة على الظاهر
لكونها صوتا من غير لفظ والغناء من الالفاظ واما الترديد المسمى
بالحوراب في عرفنا فربما ظهر من بعض مشايخنا معلوميه حليته في حال الحرب

وحث الرجال على القتال المحلل نعم قال الحزم اجتنابه واجتناب الرقص والهلهولة
في غير ذلك يعني في غير حال الحرب والحث بل لعله يحرم فعله لانه من اللهو والباطل و
الحازم يتجنب الشبهات خصوصا عند اشتباه الموضوعات وفيه مع انه مع فرض
عدم اندراجه في الغناء يمكن فرضه فيما لا يدخل في اللعب واللهو اما مع فرض اندراجه فيه
فيشكل جوازه فيه فضلا عن غيره من الاحوال لاطلاق ادلة النهي بل قد اقترنت بمؤكدات
تقتضي ارادة جميع الافراد على وجه اظهر دلالة من العموم اللغوي فتامل جيدا
انتهى كلام صاحب الجواهر واما مناغاة الاطفال على ما هي من داب النساء واصوات
البنائين في حال اشتغالهم بالبناء والملاحين في حال اشتغالهم بعمل الملاحة فقد
جزم بعض من تاخر بجوازها وخروجها عن عنوان الغناء وان اشتملت على
الترجيع واستند في ذلك الى انها لا تسمى غناء والى قيام السيرة المستمرة الى
زمن اهل العصمة سلام الله عليهم قوله وقوله تعالى ان الذين يحبون
ان تشيع الفاحشة في الذين امنوا لهم عذاب اليم لا يخفى انه يحتمل احتمالا
غير خفي ان يكون المراد بالفاحشة في الاية الافعال الشنيعة فتكون مسوقة
لذم من كان من الكفار يحب شياع الافعال القبيحة وتداولها بينهم حتى
يسقط اعتبارهم وينحط دينهم الذي هو الاسلام عن درجة العزة والرفعة
فلا يميل اليه اهل الملل الخارجة وح فلا تدل الاية على حكم الغيبة اصلا ويحتمل ان يكون
المراد بالفاحشة الاقوال الدالة على المعاني القبيحة المفضحة لمن تصف بها فيكون
المراد ذم من يحب شيوع الاقوال المفضحة في حق المسلمين وهذا ايضا يتصور على وجهين
احدهما ان يكون المراد بالموصول وصلته مجموع المسلمين فيكون الذم على حب الكفار
شيوع الاقوال المفضحة في حق هذه الطائفة الموجبة لسقوط اعتبارهم واعتبار دينهم



وهذا ايضا

وهذا ايضا مثل الاحتمال الاول في عدم دلالة الاية على حكم الغيبة اصلا وثانيهما
ان يكون المراد بالموصول وصلته الجنس الفردي بان يكون الذم على حب القول
المفضح في جنس المؤمن الصادق بفرد منه وهذا الوجه بعد الاغماض عن منافرته لقوله
تعالى ان تشيع الفاحشة يدل على كون الغيبة محرمة بطريق الاولوية من جهة ان
حب وقوع الكلام الموجب لافتضاح المؤمن اذا كان محرما على المكلف فتكلمه
بالكلام المذكور يكون محرما بطريق اولى فقد علم مما ذكرنا ان الاستدلال بالاية
مما لا وجه له اذ لا اقل من كونها مجملة بالنسبة الى المطلوب في المقام والتمسك
بالخبر الوارد في مقام الاستشهاد بها كما سيجيء في كلام المصنف بعد تسليم كون
المراد بالخبر الادراج الموضوعي دون الحكمي خروج عن الاستدلال بالكتاب الى
الاستدلال بالسنة قوله واكل الحسنات اما ان يكون على وجه
الاحباط او لاضمحلال ثوابها في جنب عقابه او لانها تنقل الحسنات الى المغتاب
كما في غير واحد من الاخبار اعلم ان حبط الاعمال عبارة عن بطلانها واحباطها
عبارة عن ابطالها ولهذا قيل في تفسير قوله تعالى حبطت اعمالهم اي بطلت وفي
تفسير قوله تعالى واحبط الله اعمالهم ابطلها ولم يوجر عليها قال في الانوار في
طي احوال القيمة الكبرى ما لفظه المؤمنون يجوز ان يكون عمل من هو عدل الله
تعالى والانبياء فاذا قال لهم هذه حسناتكم وهذه سيئاتكم وهذا
ارجح من هذا لم يتهموا الله ولا ملائكته الكاتبين واما المنافقون والكافرون
فان اعمالهم ميزان موجود في ارض القيمة له كفتان فيوزن به اعمالهم
لينظروا اليها باعينهم ويعرفوا مقدار الراجح من المرجوح الحديث قال فاذا
وزنت بواحد من الميزان وقع الاحباط والتكفير نفاه اكثر اصحابنا رضوان الله

عليهم تبعا للخواجه نصير الدين الطوسي ره وقبل الكلام لا بد من تعريفه حقيقة ليتضح
الحال فنقول له ثلث تعاريف اولها ما قاله المعتزلة وهو ان معناه اسقاط
الثواب المتقدم بالمعصية المتاخرة وتكفير الذنوب المتقدمة بالطاعات المتاخرة
وثانيها قول ابي علي الجبائي من ان المتاخر يسقط المتقدم ويبقى هو على حاله
وثالثها ما ذهب اليه ابو هاشم من ان الاحباط هو الموازنة وهو ان ينتفي
الاقل بالاكثر وينتفي من الاكثر بالاقل ما ساواه ويبقى الزايد مستحقا وهذا
المعنى مما لا ينبغي الشك في صحته كما لا ينبغي الشك في بطلان القولين الاولين
لاستلزامهما الظلم على العدل تعالى الله عنه علوا كبيرا والايات والاخبار
دالة عليه قال الله تعالى يا ايها الذين امنوا لا ترفعوا اصواتكم فوق صوت
النبي ولا تجهروا له بالقول كجهر بعضكم لبعض ان تحبط اعمالكم وقول
الامام ثم لا مرئته هذا المكان الذي احبط الله فيه حجك العام الاول
وقوله من قبل غلاما بالشهوة احبط الله منه عمل اربعين سنة الى غير ذلك
من الاخبار وقد استدل المتكلمون من اصحابنا رض بقوله تعالى فمن يعمل
مثقال ذرة خيرا يره ومن يعمل مثقال ذرة شرا يره وهذا الاستدلال كما ترى وذلك
انه اذا كان الاحباط على ما قلناه يكون قد راى العامل الخير والشر هذا وهو
ظاهر والعجب من محققي اصحابنا رض كيف اتفقوا على بطلانه مع دلالة الاخبار
والاحاديث عليه وعدم منافاته للدلائل العقلية انتهى وفي مجمع البحرين عن بعض
المحققين انه قال استحقاق الثواب مشروط بالموافاة لقوله تعالى لئن اشركت
ليحبطن عملك ولقوله تعالى ومن يرتدد منكم عن دينه فيمت وهو كافر الاية
وقوله تعالى فاولئك حبطت اعمالهم في الدنيا والاخرة واولئك اصحاب النار

فمن كان من اهل الموافاة ولم يلبس ايمانه بظلم كان ممن يستحق الثواب الدائم مطلقا
ومن كان من اهل الكفر ومات على ذلك استحق العقاب الدائم مطلقا ومن كان ممن خلط
عمله صالحا وآخر سيئا فان وافى بالتوبة استحق الثواب مطلقا ومن كان ممن
ان لم يواف بها فاما ان يستحق ثواب ايمانه اولا والثاني باطل لقوله تعالى
من يعمل مثقال ذرة خيرا يره فتعين الاول فاما ان يثاب ثم يعاقب وهو باطل
بالاجماع لان من يدخل الجنة لا يخرج منها فح يلزم بطلان العقاب او يعاقب
ثم يثاب وهو المطلوب لقوله فحق هؤلاء يخرجونهم من النار كالحمم او كالفحم
فيراهم اهل الجنة فيقولون هؤلاء الجهنميون فيؤمر بهم فيغمسون في عين
الحيوان فيخرجون واحدهم كالبدر ليلة تمامه وبما قررناه تبين ان الاحباط
والموازنة باطلان وذلك ان الوعيدية وهم الذين لا يجوزون العفو عن
الكبيرة اختلفوا على قولين احدهما قول ابي علي وهو ان الاستحقاق الزايد
يسقط الناقص ويبقى بحاله كما لو كان احد الاستحقاقين خمسة والاخر عشرة
فان الخمسة تسقط وتبقى العشرة وتسمى الاحباط وثانيهما قول ابي هاشم ابنه
وهو ان يسقط من الزايد ما قابل الناقص ويبقى الباقي ففي المثال المذكور
يسقط خمسة ويبقى خمسة وتسمى بالموازنة وقد ابطلهما المحققون من المتكلمين
بان ذلك موقوف على بيان وجود الاضافات في الخارج كالاخوة
والنبوة وعدمها فقال المتكلمون بالعدم لانها لو كانت موجودة في الخارج
مع انها عرض مفتقرة الى محل يكون لها اضافة الى ذلك المحل فننقل اليها
كما قلنا في الاول ويلزم التسلسل وهو باطل ويلزم منه بطلانها في الخارج
لان ما بني على الباطل باطل وقول الحكماء بوجودها لا يلزم الوجود الخارجي

بل الذهني وتحقيق البحث في محله ولو قيل ببطلان الاحباط والموازنة والقول
بالتكفير من باب العفو والتفضل لم يكن بعيدا وظواهر الادلة تؤيده انتهى و
اذ قد عرفت معنى الاحباط ظهر لك الفرق بين الامور الثلثة التي ذكرها المصنف
توجيها لاكل الغيبة للحسنات فالاحباط ما عرفت واضمحلال ثواب الحسنات في
جنب عقاب الغيبة عبارة عن ان عقاب الغيبة صار من العظم بحيث يرى ثواب
الحسنات في جنبه قليلا عند الناظر ونقل الحسنات الى المغتاب عبارة عن كتابتها
في صحيفة اعمال من اغتيب وهو غير الاحباط لانه عبارة عن الموازنة بين السابق
واللاحق من الاعمال واسقاط السابق في يوم القيمة في مقام المجازاة قوله
وفيما عن النبي ص ادنى الكفر ان يسمع الرجل من اخيه كلمة فيحفظها عليه يريد
ان يفضحه بها اولئك لا خلاق لهم هذا الدليل اخص من المدعي لعدم دلالته
على حكم من ذكر شيئا من مساوي اخيه من دون قصد في حال السماع الى ذكرها
لكن لا باس بذلك بعد وجود الادلة والاخبار الاخر بل عدم القول بالفصل
قوله وحدثني ابي عن ابيه عن ابائه عن علي ع انه من قال في مؤمن ما رات
عيناه او سمعته اذناه مما يشينه ويهدم مروته فهو من الذين قال الله تعالى
ان الذين يحبون ان تشيع الفاحشة الاية الظاهر ان هذا الحديث جزء من رواية
عبد الله بن سليمان النوفلي واما الاستشهاد بالاية فيمكن ان يكون من باب
الالحاق الحكمي او يكون من باب الاشارة الى بعض البطون فتدبر قوله
ثم ظاهر هذه الاخبار كون الغيبة من الكبائر كما ذكره جماعة بل اشتهر بعضها
وعدها في غير واحد من الاخبار من الكبائر الخيانة ويمكن ارجاع الغيبة اليها فاي
خيانة اعظم من التفكه بلحم الاخ على غفلة منه وعدم شعور انكر بعض مشايخنا

الملازمة بين عد الخيانة من الكبائر وبين عد الغيبة منها كما انكر استجماع الخبر
الذي تضمن عد الخيانة من الكبائر لشرائط العمل به والفتوى بمضمونه ثم انه استشكل
في اصل كون الغيبة من الكبائر بناء على ما هو المشهور من انها عبارة عما توعد الله
عليها النار في الكتاب العزيز بل بناء على الاكتفاء باحد الامرين من التوعد عليه بالنار
في الكتاب والتوعد عليه بها في السنة القطعية وذلك لان ما يصلح للدلالة على ذلك
من الكتاب ايتان احديهما قوله تعالى ويل لكل همزة لمزة وقد فسره علي بن ابراهيم
فيما حكي عنه بما لفظه الهمزة الذي يغمز الناس ويستحقر الفقراء واللمزة الذي
يلوي عنقه وراسه ويغضب اذا راى فقيرا وسائلا مع انه تعالى قد فسره بقوله
الذي جمع مالا وعدده واما الخبر المتضمن لتفسير الهمزة بالطعان في الناس و
اللمزة بالذي ياكل لحوم الناس فهو مع كونه من اخبار الاحاد معارض بما سمعت
الثانية قوله تعالى الذين يحبون ان تشيع الفاحشة في الذين امنوا الاية
وقد فسر الفاحشة فيه بالزنا والمساحقة وما يصلح من الاخبار للدلالة على التوعد
عليها بالنار اخبار معدودة لا تنتهي الى حد التواتر بل في بعض الاخبار ما
يدل على نفي كونها من الكبائر فعن جابر انه قال كنا مع رسول الله ص
فاتى على قبرين يعذب صاحبهما فقال ص انهما لا يعذبان في كبيرة اما احدهما فكان
يغتاب الناس واما الاخر فكان لا يتنزه من البول هذا ولكن التحقيق انها من الكبائر
لان الكبيرة من موضوعات الاحكام الشرعية ولم يثبت لها حقيقة شرعية فليس المراد بها
الا معناها العرفي واللغوي الذي هو عبارة عن المعصية العظيمة عند الشارع
ثم انه قد يعلم ثبوت الوصف المذكور للمعصية بالنص عليها عليه من جانبه وقد
يعلم بترتيب لوازم الكبيرة عليها مثل عدم جواز الايتمام بفاعلها ونحو ذلك

وقد يعلم بالتوعد عليها بالنار في الكتاب او السنة القطعية فهذا ايضا من جملة
الامارات الدالة على كون المعصية كبيرة فالظاهر ان الغرض من تفسير الكبيرة بالتوعد
عليه بالنار في الكتاب او السنة القطعية بيان امارة دالة على ثبوت ذلك
الوصف للمعصية لا حصر الكبيرة في ذلك وان شئت فاختبر نفسك هل تجد ارخصه
منها في ان تقول ان المراد بالكبائر في قوله تعالى ان تجتنبوا كبائر ما تنهون عنه هو ما وقع
التوعد عليه بالنار في الكتاب او السنة القطعية وقد يعلم بثبوت كون المعصية
اكبر واعظم من معصية علم كونها كبيرة مثل القتل والزنا مثلا اذا قال تعالى والفتنة اشد
من القتل علم كونها كبيرة وان لم يقع التصريح بالتوعد عليها بالنار في الكتاب
او السنة القطعية وقد يعلم بمساواتها لمعصية علم كونها كبيرة وح نقول انه
يمكن الاستدلال على كون الغيبة من الكبائر بما تقدم مما دل على كونها اشد من الزنا
وما دل على كونها ادنى الكفر كما يمكن الاستدلال بما دل على كون الخيانة من الكبائر
كما عرفت في كلام المصنف فتدبر قوله ثم ان ظاهر الاخبار اختصاص
حرمة الغيبة بالمؤمن فيجوز اغتياب المخالف كما يجوز لعنه اعلم ان المراد بالمؤمن
انما هو من قال بامامة اثنى عشر اماما فمن انكر واحدا منهم فهو مخالف ثم ان المذكور
في كلام كثير من المتاخرين جواز اغتياب المخالف فضلا عن الكافر والذي وقع التمسك
به او يصلح لذلك امور الاول اصالة الجواز بعد ابطال دلالة عموم الاية الاتية ونحوها
من الاخبار كما ستعرفه الثاني الاجماع الذي ادعاه بعضهم ولا يقدح فيه عدم
تعرض القدماء للغيبة لامكان تحصيل الاجماع على جواز غيبتهم من اختصاص كلامهم
بالحكم بحرمة هجاء المؤمنين فان الظاهر منه بمقتضى اعتبار مفاهيم القيود في
كلماتهم هو اتفاقهم على جواز الهجا هجاء المخالف فيفهم منه بالاولوية عدم الخلاف

بينهم

بينهم في جواز غيبته لان الهجاء اشد تحريما من الغيبة لما فيه من الدوام والاستمرار الرابع
الثالث قيام السيرة المستمرة من الشيعة على ارتكابها في جميع الاعصار والامصار
من علمائهم وعوامهم الرابع دعوى كون جوازها من الضروريات فضلا عن
القطعيات كما في الجواهر الخامس انه قد تظافرت الاخبار بل تواترت على لعنهم
وسبهم وكفرهم وانهم مجوس هذه الامة وشر من اليهود والنصارى وانجس من الكلاب
كما في الجواهر السادس ما في الجواهر من ان مقتضى تجاهر المخالفين بالفسق هو
جواز غيبتهم فان ما هم عليه اعظم انواع الفسق بل الكفر وان عوملوا معاملة المسلمين
في بعض الاحكام للضرورة لكن هذا الوجه انما يصح الاستناد اليه ممن يقول بجواز غيبة
المتجاهر في غير ما تجاهر به وهو ره قد تفطن لذلك حيث قال بعد ما عرفت حكاية
ما نصه وستعرف ان المتجاهر بالفسق لا غيبة له فيما تجاهر فيه وفي غيره انتهى
خلافا للمحقق الاردبيلي ره حيث حرم غيبة المخالف ايضا قال في مجمع الفائدة والظاهر
ان عموم ادلة تحريم الغيبة من الكتاب والسنة يشمل المؤمنين وغيرهم فان قوله تعالى
ولا يغتب بعضكم بعضا اما للمكلفين كلهم او المسلمين فقط لجواز غيبة الكافر
ولقوله تعالى بعده ايحب احدكم ان ياكل لحم اخيه ميتا وكذا الاخبار فان اكثرها بلفظ
الناس او المسلم ثم ساق جملة من الاخبار التي منها ما تضمن حرمة غيبة المسلم ومنها
ما تضمن الدلالة على حرمة غيبة الناس ونقل في اثنائها عن الشيخ زين الدين ره
في رسالة الغيبة انه قال النبي ص كل المسلم على المسلم حرام دمه وماله وعرضه والغيبة
تناول العرض وقد جمع بينها وبين المال والدم ثم قال وبالجملة عموم ادلة الغيبة
وخصوص ذكر المسلم يدل على التحريم مطلقا وان عرض المسلم كدمه وماله فكما لا يجوز
اخذ مال المخالف وقتله لا يجوز تناول عرضه الذي هو الغيبة وذلك لا يدل على كونه معفوا عنه الله

كعدم جواز اخذ مال الحربي وقتله كما في الكافر ولا يدل جواز لعنه نص على جواز الغيبة مع تلك الادلة
بان يقول انه طويل او قصير او اعمى او اجذم او ابرص او غير ذلك وهو ظاهر ثم قال وظني
اني رايت في قواعد الشهيد ره انه يجوز غيبة المخالف من حيث مذهبه ودينه الباطل
وكونه فاسقا من تلك الجهة لا غير مثل ان يقال اعمى ونحوه والله يعلم ولا شك ان الاجتناب
احوط انتهى واورد عليه في الحدائق بوجوه الاول ان ما ذكره مبني على ما هو المشهور من الحكم
باسلام المخالفين وهو مردود بالاخبار المستفيضة وساق جملة من الاخبار التي من
اظهرها ما عن الصادق ع انه قال من عرفنا كان مؤمنا ومن انكرنا كان كافرا ومن لم
يعرفنا ولم ينكرنا كان ضالا حتى يرجع الى الهدى الذي افترض الله تعالى عليه من طاعتنا
الواجبة فمن مات على ضلالته يفعل الله به ما يشاء ثم ذكر انه قد روى في الكافي
جملة من الاخبار في تفسير الكفر في جملة من الايات القرانية بترك الولاية منها ما رواه بسنده
الى الصحاف قال سئلت الصادق ع عن قوله تعالى فمنكم مؤمن ومنكم كافر قال عرف الله
ايمانهم بموالاتنا وكفرهم بها اذ اخذ عليهم الميثاق وهم ذر في صلب آدم ومحصل ذلك
ان المخالف كافر لا حظ له في الاسلام بوجه من الوجوه حتى يحرم غيبته الثاني
انه مع تسليم صحة اطلاق المسلم عليه فالمراد به منتحل الاسلام وليس المراد بالمسلم
الذي يحرم غيبته الا ما هو المسلم بالمعنى الاخص وهو المؤمن الموالي لاهل البيت عليهم السلام
اذ لا يخفى وقوع اطلاق الاسلام بالمعنى الثاني في الايات والروايات ومنه قوله تعالى
ان الدين عند الله الاسلام وقوله تعالى هو سماكم المسلمين وقوله تعالى فما وجدنا غير
بيت من المسلمين كما ان الايمان يطلق تارة على الاسلام بالمعنى الاعم كقوله عز وجل يا ايها
الذين آمنوا آمنوا فان المخاطبين المقرون بمجرد الاسلام امرهم بالايمان بمعنى التصديق
واطلاق المسلم بالمعنى الذي ذكرنا في الاخبار اكثر كثير كما لا يخفى على من له انس في الاخبار

الثالث

الثالث ان ما ذكره بقوله والظاهر ان عموم ادلة تحريم الغيبة من الكتاب
والسنة يشمل المؤمنين وغيرهم فان قوله تعالى لا يغتب بعضكم بعضا انما
هو للمكلفين او للمسلمين الخ من العجب العجاب فان صدر الاية يا ايها الذين امنوا
فالخطاب للمؤمنين خاصة فكيف يقول ان الخطاب للمكلفين او للمسلمين
وكانه غفل عن صدر الاية حتى بنى عليه هذا الكلام الضعيف وبالجملة فالاية
انما هي عليه لا له الرابع انه لو سلم ان صدر الاية التي دلت على تحريم الغيبة
مجمل الا ان قوله تعالى فيها ايحب احدكم ان ياكل لحم اخيه ميتا مما يعين
الحمل على المؤمن فان اثبات الاخوة بين المؤمن والمخالف له في دينه مما لا
يدعيه من شم رائحة الايمان ولا من احاط خبرا باخبار السادة
الاعيان لاستفاضتها بوجوب معاداتهم والبرائة منهم ثم ذكر جملة
من الاخبار ثم قال ويعضد هذه الاخبار العلية المنار قوله عز وجل
يا ايها الذين امنوا لا تتخذوا عدوي وعدوكم اولياء وقوله عز وجل
من قائل لا تجد قوما يؤمنون بالله واليوم الاخر يوادون من حاد الله
ورسوله واذا كان عز وجل قد نهى اهل الايمان عن ولايتهم ومحبتهم فكيف
يجوز الحكم في الاية المشار اليها باخوتهم ما هذا الا سهو واضح من هذا
النحرير وبذلك يظهر لك ايضا حمل خبر البرائة الذي نقله على المؤمن ايضا
لقوله ع من تتبع عورة اخيه اه اذ لا اخوة بين المؤمن والمخالف كما عرفت
وليت شعري اي فرق بين من كفر بالله ورسوله وبين من كفر بالائمة ع
مع ثبوت كون الامامة من اصول الدين بنص الايات والاخبار الواضحة
الدلالة يعني اليقين الخامس ان الموجود في اكثر الاخبار الواردة من طرقنا

انما هو بلفظ المؤمن ونحوه ثم ذكر جملة من الروايات المشتملة على لفظ المؤمن او الاخ
ذكرها المصنف في طي المسئلة متفرقة ثم ذكر رواية مشتملة عليهما معا بقوله وما
رواه مرسلا في النهاية قال قال الصادق ع في حديث ومن اغتاب اخاه المؤمن
في غير جرم بينهما فهو شرك شيطان الحديث الى غير ذلك من الاخبار ومن ثم فيجب حمل
المسلم على هذه الاخبار المتضمنة للفظ المؤمن والاخ على ان اكثر ما نقل من
الاخبار انما هو من روايات العامة التي لا يقوم بها حجة سيما على ما هو من
قاعدته وقاعدة امثاله من اصحاب هذا الاصطلاح في رد الاخبار المروية في
الاصول المشهورة بضعف السند باصطلاحهم المحدث فكيف باخبار العامة انتهى
السادس ان قوله انه كما لا يجوز اخذ مال المخالف وقتله لا يجوز تناول عرضه
مردود بالاخبار فان فيها زيادة على مقتضى الاخبار الدالة على كفره التصريح بحل
اخذ ماله وقتله فروى الشيخ في الصحيح عن حفص بن البختري عن الصادق ع
فان الناصب وكل شيء يملكه حلال الا امرأته فان نكاح اهل الشرك جائز وذلك
فان رسول الله ص قال لا تسبوا اهل الشرك فان لكل قوم نكاحا ولولا انا نخاف
عليكم ان يقتل رجلا منكم رجل منهم ورجل منكم خير من الف رجل منهم لامرناكم
بالقتل لهم ولكن ذلك الى الامام وروى في الموثق في الصحيح عن بريد بن معوية
العجلي قال سئلت ابا جعفر ع عن مؤمن قتل ناصبا معروفا بالنصب على دينه غضبا
لله ولرسوله ايقتل به قال اما هؤلاء فيقتلونه به فلو رفع الى امام عادل ظاهر لم يقتله
قلت فيبطل دمه قال ولكن ان كان له ورثة فعلى الامام ع ان يعطيهم الدية من بيت المال لان قاتله
انما قتله غضبا لله وللامام المسلمين وروى في العلل في الصحيح عن داود بن فرقد قال قلت
لابي عبد الله ع ما تقول في قتل الناصب قال حلال ولكني اتقي عليك فان

قدرت ان تقلب عليه حائطا او تغرقه في ماء لكي لا يشهد عليك به فافعل قلت
فما ترى في ماله قال اتوه ما قدرت عليه وروى في العيون باسناده عن الفضل بن
شاذان عن الرضا ع فيما كتبه للمامون قال ع لا يحل قتل احد من النصاب والكفار
في دار التقية الا قاتل او ساع في فساد وذلك اذا لم تخف على نفسك واصحابك
وروى في النهاية عن محمد بن مسلم في الصحيح عن ابي جعفر ع قال قلت له ارايت
من جحد الامام منكم فقال من جحد اماما من الله وبرئ منه ومن دينه فهو كافر
مرتد عن الاسلام ودمه مباح في تلك الحال الى ان يرجع ويتوب الى الله عز وجل
وروى الكشي في الرجال بسنده الى علي بن حديد قال سمعت من يسئل
ابا الحسن ع فقال اني سمعت محمد بن بشير يقول انك لست موسى بن جعفر الذي
هو امامنا وحجتنا فيما بيننا وبين الله تعالى فقال لعنه الله ثلثا واذاقه حر الحديد
قتله الله اخبث ما يكون فقلت له اذا سمعت ذلك منه اوليس حلال دمه
مباح كما ابيح دم الساب لرسول الله ص والامام قال نعم حل والله دمه حل
والله دمه واباحه لك ولمن سمع ذلك منه الى اخر الحديث ثم قال فان قيل
ان اكثر هذه الاخبار تضمن الناصب وهو على المشهور اخص من مطلق المخالف
فلا تقوم الاخبار حجة على ما ذكرتم قلنا ان هذا التخصيص قد وقع اصطلاحا
من المتاخرين ذرارة من الوقوع في مضيق الالزام كما في هذا الموضع وامثاله
والا فالناصب حيثما اطلق في الاخبار وكلام القدماء فانما يراد به المخالف
عند المستضعف ويدلك على ذلك ما رواه في مستطرفات السرائر من كتاب
مسائل الرجال ومكاتباتهم لمولانا علي بن محمد الهادي ع في جملة من مسائل محمد بن
علي بن عيسى قال كتبت اليه اسئله عن الناصب هل احتاج الى امتحانه في اكثر من تقديمه

الجبت والطاغوت واعتقاده بامامتهما فرجع الجواب من كان على هذا فهو ناصب
وهو صريح في ان مظهر النصب والعداوة هو القول بامامة الاولين وروى
في العلل عن عبد الله بن سنان عن الصادق ع قال ليس الناصب من نصب
لكم وهو يعلم انكم تتولونا وانكم من شيعتنا ونحوه رواية المعلى بن
خنيس وفيها ولكن الناصب من نصب لكم وهو يعلم انكم تتولونا وتبرؤن
من اعدائنا فهذا تفسير الناصب في اخبارهم الذي تعلقت به الاحكام
من النجاسة وعدم جواز المناكحة وحل المال ونحوه وهو عبارة عن المخالف
مطلقا عدا المستضعف كما دل على استثنائه الاخبار وما ذكروه من التخصيص
بفرد خاص من المخالفين فهو مجرد اصطلاح منهم لم يدل عليه دليل من الاخبار
والاخبار ترده واضحة السبيل انتهى وانت خبير بما في الوجوه المذكورة
اما الاول فلان ما ذكره من ان ما ذكره المحقق المذكور مبني على ما هو المشهور
من اسلام المخالف والا فهو مردود بالاخبار مدفوع بان الكفر في تلك الاخبار
انما هو بمعنى انكار الولاية كما اعترف به هو ايضا في ذيل الوجه المذكور
وعلى هذا فلا اثر لها في اثبات جواز غيبة المخالف لان غاية مؤداها هو
ان المخالف منكر للولاية ولم يثبت من احكامه كلية ان من انكر الولاية
يجوز غيبته ومجرد اطلاق لفظ الكافر عليه لا يقتضي بثبوت احكام الكافر
بمعنى منكر الشهادتين ومن هنا يعلم سقوط ما فرعه على ذكره بقوله
فيحصل من ذلك ان المخالف لا حظ له في الاسلام بوجه من الوجوه حتى يحرم
غيبته ووجه السقوط ان الحاصل مما ذكره هو ان المخالف لا حظ له في الاقرار
بالولاية فيبقى النزاع والبحث في انه يجوز غيبة المخالف الا على حاله غير مقصود

ولاينتهي الى التحقيق نعم لو كان الكافر اسما لمنكر الشهادتين او وصفا خاصا
به وكان اطلاقه على المخالف من باب التشبيه كما في قوله ع الطواف بالبيت صلوة
لكان عموم التشبيه من جهة عدم ذكر وجه الشبه على اولوية بعض احكام الكافر
بالنسبة الى بعض مقتضيا للجواز ودليلا عليه وليس كذلك لان الكفر بالشيء عبارة
من انكار ذلك الشيء كائنا ما كان وناهيك في ذلك قوله تعالى فمن يكفر بالطاغوت
ويؤمن بالله وغيره من الايات ومن ذلك يعلم سقوط ما ذكره في الجواهر في
طي كلامه الذي ساقه في رد المحقق الاردبيلي ره من تواتر الاخبار بكفر المخالفين
واما الثاني فلان قوله بعد تسليم صحة اطلاق المسلم على المخالف ان
المراد به انما هو منتحل الاسلام لا ليس المراد بالمسلم الذي يحرم غيبته الا ما هو
المسلم بالمعنى الاخص وهو المؤمن الموالي لاهل البيت عليهم السلام مجرد دعوى لا
شاهد عليها وما ذكره بعد ذلك من التعليل بوقوع اطلاق اسم المسلم على هذا
المعنى الاخص لا يصلح شاهدا ضرورة ان اللفظ مجملا مضافا الى انا نقول
ان اخبار تفسير الاسلام بالاقرار بالشهادتين تفيد ان ليس معناه الا ما هو
الشامل للمخالف فيحتاج التخصيص الى دليل مخصص واما الثالث فلان ما ذكره
من ان صدر الاية يا ايها الذين امنوا فالخطاب للمؤمنين خاصة فكيف يقول
المحقق الاردبيلي ره ان الخطاب للمكلفين او للمسلمين وانه غفل عن صدر
الاية التي في محله فانا نقول ان نسبته الى الغفلة اولى من نسبة المحقق المذكور
اليها لانه قد اعترف في طي الوجه الثاني بان الايمان يطلق تارة على الاسلام
بالمعنى الاعم كقوله تعالى يا ايها الذين امنوا فان المخاطبين بهم المقرون
بمجرد الاسلام فهلا جوز ان يكون الايمان المذكور في صدر الاية بمعنى الاسلام

بالمعنى الاعم مع ان من تأمل في موارد الخطاب بقوله تعالى يا ايها الذين امنوا ومعنى
النظر في معناه لم يتوقف عن الحكم بان المراد به الاسلام بالمعنى الاعم ويشهد بذلك
ان اخذ الميثاق بولاية علي بن ابي طالب عم لم يكن قد وقع في زمان نزول اكثر
الايات التي تضمنت ذلك وهو ظاهر وبذلك يظهر سقوط ما ذكره في الجواهر
من ان الله عقد الاخوة بين المؤمنين بقوله انما المؤمنون اخوة دون غيرهم فانا
نقول ان لفظ المؤمنون في الاية بمعنى المسلمين ولا مانع منه ذلك لانه يستعاد
لفظ الاخ للكل من شارك غيره في امر كالطريق ونحوه فيجوز ان يكون قد
استعير في اية النهي عن الغيبة لمن شارك غيره في الاسلام كما انه قد استعمل
الايمان في الاية التي ذكرها في الاسلام بالمعنى الاعم بقرينة عدم وجود المؤمنين
بالولاية في ذلك الزمان ووجود المسلمين فيه واما الرابع فلانه بعد تسليم ان صدر
الاية التي دلت على تحريم الغيبة مجمل لا يبقى مجال لدعوى ان ذيلها المشتمل على
لفظ الاخ يعين الحمل على المؤمن لما عرفت من ان لفظ الاخ يجوز ان يستعمل لمن
شارك غيره في امر كالطريق ونحوه كما يشهد به اطلاق الاخ على اهل المقر
بالولاية بالنسبة الى الاخر من هذا الكتاب فيصح ان يكون قد استعير في اية
النهي عن الغيبة لاحد المتشاركين في الاسلام ويشهد بهذا ما رواه في الوسائل
في باب ان من كان له فئة من اهل البغي وجب ان يتبع مدبرهم ويجهز على جريحهم
ويقتل من ابواب كتاب الجهاد مسندا عن ابي جعفر عم عن ابيه ان عليا عم
لم يكن ينسب احدا من اهل حربه الى الشرك ولا الى النفاق ولكنه كان يقول هم اخواننا
بغوا علينا وحمله في الوسائل على التقية ولا يخفى ما فيه من البعد نعم الاخبار الدالة
على وجوب البراءة تصلح لتعيين المعنى المجازي الخاص اعني المقر بالولاية في هذه الاية

من جهة دلالتها على الحكم في غير المقتصر بالولاية بما ينافي الحكم الثابت في حق المقر بها
لانها تدل على ان الاخوة لا تتصور بين المخالف وغيره ومن هنا يتجه المناقشة
في ظاهر عبارة صاحب الجواهر ره حيث قال وكيف يتصور الاخوة بين المؤمن
والمخالف بعد تواتر الروايات في وجوب معاداتهم والبراءة منهم واما الخامس
فلان كون اكثر الاخبار بلفظ المؤمن لا يقتضي ان يكون المراد بالناس او المسلم
هو خصوص المؤمن لانه لا يخلو اما ان يكون الدليل على شيء منهما من قبيل العام
فيكون الدليل المشتمل على المؤمن من قبيل الخاص واما ان يكون الاول من قبيل
المطلق حتى يكون الثاني من قبيل المقيد وعلى كل من التقديرين لا مجال لدعوى
ان المراد بالناس او المسلم هو خصوص المؤمن اما الاول فلان من المعلوم
ان قوله عم كذب من زعم انه ولد من حلال وهو يأكل لحوم الناس بالغيبة وقوله عم
من اغتاب مؤمنا بما فيه لم يجمع الله بينهما في الجنة على فرض كونهما من قبيل العام
والخاص ليسا الا من قبيل المتوافقي الظاهر ومن المقرر في صناعة الاصول ان
العام والخاص اذا كانا متوافقي الظاهر لا يحمل الاول منهما على الثاني وعلى فرض كونهما
من قبيل المطلق فاعتق رقبة وقولنا ان ظاهرت فاعتق رقبة مؤمنة ومعلوم
انتفاؤه فيما نحن فيه ولا يرد مثل ذلك على صاحب الجواهر ره حيث حكم بانه يجب
ارادة المؤمن من لفظ الناس والمسلم لانه فرع ذلك على تواتر الروايات بوجوب
معاداتهم والبراءة منهم المستلزم لكون المراد بالاخ في الاية هو المؤمن لا على ان
الموجود في اكثر الاخبار هو لفظ المؤمن قال ره وكيف يتصور الاخوة بين المؤمن
والمخالف بعد تواتر الروايات بوجوب معاداتهم والبراءة منهم وح فلفظ الناس
والمسلم يجب ارادة المؤمن منهما كما عبر به في اربعة اخبار انتهى والفرق بين مسلكه

واما السادس فلما يتجه عليه اولا ان يكون الناصب عبارة عن مطلق
المخالف ممنوع بل هو حينئذ وقوعه موضوعا للحكم بالنجاسة او غيرها من
احكام الكفار او ما هو اشد من احكام الكفار كالاحكام المذكورة في
الاخبار التي ذكرها نظرا الى ان الكافر الغير المحارب لا يقتل ولا يستباح
ماله عبارة عمن يبغض اهل البيت عم ويوضح ما ذكرناه ما حكاه المصنف ره
في كتاب الطهارة عن الصدوق ره في باب النكاح من الفقيه من ان الجهال
يتوهمون ان كل مخالف ناصب وليس كذلك انتهى وعن المعتبر والمنتهى في باب
الاسئار انهم الذين يقدحون في علي عم قال العلامة ره في باب النجاسات
من التذكرة ما نصه الناصب وهو من يتظاهر ببغضه احد الائمة
نجس وقد جعله الصادق عم شرا من اليهود والنصارى انتهى وعن القاموس
ان النواصب هم المتدينون ببغض علي عم لانهم نصبوا له اي عادوه وعن شرح
المقداد ان الناصب يطلق على خمسة اوجه الاول القادح في علي عم
الثاني من ينسب الى احدهم ما يسقط العدالة الثالث من ينكر فضلهم
لو سمعه الرابع من يعتقد فضيلة غير علي عم الخامس من انكر النص على
علي عم بعد سماعه ودخوله اليه بوجه يصدقه وقال السيد المحدث الجزائري ره
في الانوار ما نصه في بيان معنى الناصب الذي ورد في الاخبار انه نجس وانه
شر من اليهود والنصارى والمجوس وانه كافر نجس باجماع علماء الامامية رض
فالذي ذهب اليه اكثر الاصحاب هو ان المراد من نصب العداوة لال بيت
محمد ص وتظاهر ببغضهم كما هو الموجود في الخوارج وبعض ما وراء
النهر ورتبوا الاحكام في باب الطهارة والنجاسة والكفر والايمان وجواز

النكاح وعدمه على الناصبي بهذا المعنى انتهى ولا يخفى ان الظاهر من
الاخبار هو كون الناصب عبارة عمن يبغض اهل البيت عم ولما كان
المتشافر من ذلك غالبا بغض سيدهم امير المؤمنين عم اقتصر في المعتبر و
المنتهى على ذلك وكذا صاحب القاموس وينطبق عليه ما حكاه السيد
المحدث المذكور عن اكثر الاصحاب واذ قد عرفت ذلك نقول ان
فهم اكثر الاصحاب هذا المعنى من الناصب في مقام الحكم عليه باحكام الكفر
كاشف عن قرينة معتبرة دلتهم على ذلك هذا مضافا الى ما ذكره
المصنف ره في كتاب الطهارة في رد صاحب الحدائق ره حيث قال وكيف
كان فلا يخفى ضعف تعميم الناصب للمخالف والذي يسهل الخطب انه
قد اعترف في الحدائق وقال انه لا خلاف منا في ان الناصب هو العدو
لاهل البيت عم والنصب لغة العداوة وشرعا بل لغة ايضا على ما يفهم من القاموس
هو العداوة لاهل البيت عم وانما الخلاف في ان هؤلاء المخالفين هل
يدخلون تحت هذا العنوان ام لا فنحن ندعي دخولهم وهم يمنعونه والدليل
على ما ذكرناه هو الاخبار المذكورة انتهى كلامه ثم قال المصنف ره وانت اذا تأملت
على ما ذكره من الاخبار وجدته غير دال على ان الناصب للشيعة ناصب لاهل
البيت عم انتهى وثانيا ان ما ذكره من الحكم غير ثابت في الناصب بمعناه الاخص
ايضا اعني من تظاهر ببغض علي عم او احد الائمة عم وما ذكره من الاخبار
غير متلقى بقبول الاصحاب ولا مفتى بها عندهم ولهذا قال ابن ادريس ره
في مستطرفات السرائر فيما استطرفه من كتاب نوادر محمد بن علي بن محبوب
الاشعري بعد ذكر رواية المعلى بن خنيس خذ مال الناصب حيثما وجدته وابعث الينا

لخمس وفي رواية حفص بن البختري عن ابي عبد الله ع خذ مال الناصب حيثما وجدته وادفع الينا خمسه ما نصه قال محمد بن ادريس ره الناصب المعنى في هذين الخبرين اهل الحرب لانهم ينصبون الحرب للمسلمين والا فلا يجوز اخذ مال مسلم ولا ذمي على وجه من الوجوه انتهى وقال العلامة ره في التذكرة واما ما يتلفه اهل العدل من اموال اهل البغي قبل الشروع في القتال او بعد تقضي الحرب فانه يكون مضمونا لانه ليس لاهل العدل ذلك فكان اتلافا بغير حق فوجب عليهم ويحتمل ان يقال ان احتاج اهل العدل الى قتل او اتلاف مال في تفرقتهم وتبديل كلمتهم جاز لهم ذلك ولا ضمان انتهى فقد حكم بكون مال الباغي الذي هو قسم من الناصب مصونا في غير حال الحرب وهو الذي عليه الكلام فيما نحن فيه غاية ما في الباب ان خروجهم على الامام ع وتصديهم لقتاله اوجب اباحة دمائهم بلا اشكال ولا خلاف واباحة اموالهم التي حواها العسكر على احد القولين والقول الاخر انه لا يجوز اخذ اموالهم حتى مع الحرب فيكون عدم حل اخذها بدون حرب اولى بلا التزام وكيف يجوز صدور الحكم من اصحابنا بجواز اخذ مال الناصب في غير حال الحرب وقد اختلفوا في جواز اخذ مال البغاة في حال الحرب هذا ولكن السيد المحدث الجزائري ره نسب جواز القتل واخذ الاموال الى الاكثر قال في الانوار النعمانية الامر الثاني في جواز قتلهم واستباحة اموالهم قد عرفت ان اكثر الاصحاب ذكروا للناصب ذلك المعنى الخاص في باب الطهارات والنجاسات وحكمه عندهم كالكافر الحربي في اكثر الاحكام انتهى والظاهر ان التقييد باكثر الاحكام للاحتراز عن سبي النساء والذراري واسترقاقهم فان ذلك غير جايز بالاتفاق بل في الجواهر عن ثق في رد ما حكيناه

عن ابن ادريس ره

عن ابن ادريس ره من تفسير الناصب بالحربي وعدم جواز قتل المسلم والذمي وعدم جواز اخذ مالهما انه قال انه لا خلاف ما عليه الطائفة المحقة سلفا وخلفا من الحكم بكفر الناصب وجواز اخذ ماله وقتله انتهى ويظهر من صاحب الجواهر ره موافقته صاحب الحدائق قال في اخر كتاب الجهاد في مسئلة وجوب قتل ساب الامام ع بعد نفي الخلاف ونقل الاجماع عن جماعة والتمسك ببعض الاخبار ما لفظه بل لا ريب في اندراج الساب من المسلمين في الناصب الذي ورد فيه انه حلال الدم والمال انتهى وقال في كتاب الحدود في مسئلة المذكورة بعد الاستدلال بجملة من النصوص وغيرها ما نصه مضافا الى ما دل على حلية دم الناصب الذي منه خبر داود بن فرقد قلت لابي عبد الله ع ما تقول في قتل الناصب فقال حلال الدم ولكني اتقي عليك فان قدرت ان تقلب عليه حائطا او تغرقه في ماء لكيلا يشهد به عليك احد فافعل وفصل في كشف الغطاء بين النفس والمال بعدم عصمة الاول والخلاف في الثاني فانه معصوم حيث اد ره بعد تقسيم الكفار المتشبثين بالاسلام الداخلين في مسماه الخارجين عن معناه الى اقسام ثلثة احدها الخوارج وثانيها النواصب وثالثها الغلاة وبعد بيان ان الناصب يطلق على معاد احدهم المتدين ببغض امير المؤمنين ع او احد الخلفاء الراشدين ع ثانيها المتظاهر ببغض علي ع او احد الخلفاء وان لم يتخذه دينا وهو اعم مما تقدم ثالثها المبغض كذلك مطلقا متظاهرا ام لا وهو اعم من القسمين السابقين قال والاقسام الثلثة السابقة الاول والثالث والثاني باقسامه الثلثة مشتركة في الحكم بالتنجيس وعدم اباحة الذبائح وعدم عصمة الدماء بعد الاستتابة في وجه قوي واما الاعراض والذراري والاموال فمعصومة على الاقوى

كما في المرتد ولا عصمة لمال الغلاة هذا كلامه ره ولكن الانصاف ان التفصيل لا وجه له لانه قد دل على كل من عدم عصمة النفوس وعدم عصمة الاموال بالنسبة الى الناصب اخبار وفيها الصحيح وغيره فاما ان يطرح كل من الطائفتين او يعمل بهما جميعا والثاني اولى لحجية الاخبار الصحيحة الصريحة والظاهرة وتايدها بغيرها من الاخبار وبنقل الشهرة في كلام السيد المحدث الجزائري ره والاتفاق في كلام المحدث البحراني ره ولا اقل من كونها معمولا بها في الجملة من جهة فتوى جماعة قليلة فلا تكون مما اعرض عنه الاصحاب فطرح الاخبار على كثرتها وصحة جملة منها مما لا يجسر عليه المنصف المتشبث باذيال اهل العصمة سلام الله عليهم واما ما ذكره ابن ادريس ره من حمل خبري المعلى بن خنيس وابن البختري على ارادة الحربي من لفظ الناصب فقد رده السيد المحدث الجزائري ره في الانوار بان الناصب قد صار في الاطلاق حقيقة في غير اهل الحرب ولو كان هو المراد لكان الاولى التعبير عنهم بلفظهم من جهة ملاحظة التقية لكن لما اراد بيان الحكم الواقعي عبر بما ترى هذا وانت ان كنت اهلا للتدبر فيما قدمناه لك تعلم ان النهج القويم في رد المحقق الاردبيلي ره انما هو ما سلكه المصنف ره وذلك لانه تمسك بظاهر الاخبار وايده بجواز لعنه اما بيانه الاول فمضمونه ان المراد بالاخبار انما هو الجنس كما في قولهم الحكم خطاب الله المتعلق بافعال المكلفين دون الاستغراق بان يكون المراد جميع ما ذكره من الاخبار ضرورة ان قوله ع ان الغيبة اشد من الزنا وما سبق مساقه مما لا يصلح للدلالة على شيء من الاختصاص بالمؤمن والشمول للمسلم وح نقول ان جملة من الاخبار قد تضمنت لفظ المؤمن ومعلوم ان المؤمن في اخبار الائمة ع عبارة عمن تولاهم وجملة

منها

منها قد تضمنت لفظ المسلم وتنصرف في امثال المقام مما اريد فيه دفع السوء او جلب الخير اليه الى خصوص مواليهم ع كما ان الناس في امثال المقام تنصرف في لسان المسلم الى المسلمين بل الحال على هذا المنوال عند كل من كان من اهل ملة فيريد به من كان من اهل ملته بل نقول ان مساق بعضها يعطي الاختصاص مثل قوله ع من قال في مؤمن ما رأته عيناه او سمعته اذناه مما يشينه ويهدم مروته فهو من الذين قال الله تعالى ان الذين يحبون ان تشيع الفاحشة الاية فانه يستفاد منه ان حرمة الغيبة انما هي من جهة كونها مما يشين المقول فيه ويهدم مروته ومن المعلوم بحكم الاخبار ان من يجب التحرز عن اصابته بالشين وهدم المروة انما هو الموالي لاهل البيت ع واما بيان الثاني فمضمونه انه اذا جاز لعنه والدعاء عليه بان يكون مطرودا ممنوعا من رحمة الله تعالى مع كونها اعظم النعم كلها فجواز ذكره بالسوء المورث للنقص الدنيوي بالطريق الاولى قوله وحل ذبائحهم ومناكحهم المراد حل ذبائحهم للمؤمنين وحل مناكحهم بالنسبة الى انفسهم بان يكون من تزوج منهم امراة على وفق مذهبه حلت له قوله ونسائهم عطف على الدماء اي حرمة نسائهم والمراد حرمتهن على المؤمنين من جهة كونهن ذوات بعولة وبهذا يصح التعليل بقوله لان لكل قوم نكاحا قوله مع ان التمثيل المذكور في الاية مختص بمن ثبت اخوته فلا يعم من وجب التبري عنه لا يخفى على من اعطى التامل في العبارة حقه انها قد تضمنت مناط المطلب على وجه اوفى واتم فان التمثيل عبارة عن مجموع قوله تعالى ايحب احدكم ان ياكل لحم اخيه ميتا فكرهتموه المعقب بقوله تعالى فكرهتموه ومن المعلوم ان هذا الكلام المسوق على وجه الاستفهام الانكاري يدل على

انه ليس المراد بالاخ مطلق من شارك غيره في امر كالطريق والعمل وامثالهما بل خصوص
المشارك الذي من شأنه ان يحب من شاركه وح لا ينطبق الا على المؤمن فانه
الذي من شأن المؤمن الآخر ان يلتزم حبه ولا ينطبق على المخالف وعلى هذا
يصير التمثيل المذكور في ذيل الاية مخصصا لصدرها الذي هو قوله تعالى ولا يغتب
بعضكم بعضا ثم لا يخفى على من له ملكة ادراك حقايق المقاصد ان هذا البيان
مغاير لما افاده صاحب الحدائق والجواهر من انه لا يتصور الاخوة بين
المؤمن والمخالف هذا وقد بقي في المقام شيء وهو ان بعض من تاخر بعد ان اقتفى
اثر صاحب الجواهر فيما اورده على المحقق الاردبيلي ره من انه لا يتصور الاخوة
بين المؤمن وغيره وان الله عقد الاخوة بين المؤمنين وان الاية مصدرة بقوله
تعالى يا ايها الذين آمنوا وغير ذلك مما عرفت زاد هو ايرادا آخر على المحقق المذكور
في التمسك بعموم الاية لتحريم غيبة المخالف وهو ان الخطاب فيها مختص بالمشافهين
فلا يعم غيرهم وثبوت الحكم في حقنا انما هو بقاعدة الاشتراك في التكليف ولم يكن
موضوع المخالف موجودا في زمانهم حتى يدعى دخوله في عموم الاية ويثبت الحكم
في حقنا بقاعدة الاشتراك وانما حدث ذلك بعد زمانهم من جهة اعتبار شرط
زايد في الايمان وهو قبول الولاية وانت خبير بما فيه من الضعف والسقوط لانه
اذا سلم ان موضوع المخالف لم يكن موجودا في زمن الخطاب وانما حدث بعد من جهة
اشتراط امر زايد في الايمان وهو قبول الولاية لم يكن له بد من الالتزام بان موضوع
المؤمن ايضا حدث بعد زمن الخطاب لان من التزم بالشرط الزايد صار مؤمنا
ومن لم يلتزم به صار مخالفا وح نقول يتجه عليه امران احدهما ان هذا
المقال ينافي دعوى ان الاية مصدرة بقوله تعالى يا ايها الذين آمنوا وان اخباركم من

لا يكون الا مؤمنا فلا تعم الاية المخالف الا ان يعتذر عن ذلك بان هذا المقال
مبني على الاغماض عما تقدم وثانيهما انه اذا لم يكن المخالف ولا المؤمن موجودين
في ذلك الزمان فلا يبقى الا عنوان الاسلام الذي يرادفه الايمان المصدر به
الاية فيصير معنى الاية والله اعلم لا يغتب بعض المسلمين بعضا فيحرم على كل من
صدق عليه عنوان المسلم اغتياب من صدق عليه عنوان المسلم وح لو فرض انه
عرض لبعضهم عنوان آخر ولبعضهم الآخر عنوان مغاير للعنوانين الاولين لم
يعقل ان يكون عروض العنوانين الاخريين مغيرا للحكم المتحقق بالاية فافهم
قوله مضافا الى امكان الاستدلال بالاية وان كان الخطاب للمكلفين
بناء على عد اطفالهم منهم تغليبا المراد بالاية قوله تعالى لا يغتب بعضكم بعضا
والمراد بالخطاب ضمير الجمع المضاف اليه لفظ بعض فيكون المراد بعضكم ايها
المكلفون والمميزون ويكون المعنى بمقتضى ظاهر اللفظ نهي المكلفين عن
اغتياب المميزين ونهي المميزين عن اغتياب المكلفين ونهي المكلفين عن
اغتياب امثالهم ونهي المميزين عن اغتياب امثالهم لكن لما كان الخطاب
التكليفي لا يتوجه الى غير المكلف بالاجماع والضرورة خرج عن تحت حكم
مباشرة فعل الغيبة بان يذكر غيره بالسوء فبقي حكم حرمة ذكر الغير له
بالسوء فبقي داخلا تحت البعض المنصوب على المفعولية هذا ولكن لا
يخفى ما فيه من التكلف قوله وظاهرها شمول الغير المميز ايضا
فما يعد عيبا في حق الصبي الغير المميز فذكره داخل في الغيبة بان يقال
انه منكوح ونحو ذلك واما ما لا يعد عيبا في حقه كاللعب بالجوز والكعاب
ونحوها فذكره في حقه لا يكون من الغيبة قوله والظاهر

من الكل خصوصا القاموس المفسر لها اولا بالعيب ان المراد ذكره في مقام
الانتقاص انكر بعض مشايخنا اعتبار قصد الانتقاص في تحقق مفهوم الغيبة
ولم يأت على ذلك بسلطان مبين سوى التمسك بالعرف فاستند الى انه ان
ذكر الرجل بصفة يكون وجودها فيه عيبا ونقصا مع عدم قصد انتقاصه
بذلك لم يصدق عليه اسم الغيبة وانت خبير بوهن ما ادعاه في مقابل ما
يستفاد من كلمات اهل اللغة واني لمثله الوصول الى عرف العرب في امثال
الزمان خصوصا في مواد اللغة قوله فالمراد اما كراهة ظهوره
ولو لم يكره وجوده كالميل الى القبايح واما كراهة ذكره بذلك فيكون
نقل [illegible] كلام اذا ذكره بما يكره ظهوره او يكره ذكره والفرق بين الامرين
ظاهر كما اشار ره اليه فيما سيجيء لانه قد يكون العيب ظاهرا فلا
يبقى مورد لكراهة ظهوره ومع ذلك يكون صاحبه كارها لذكره
قوله وعلى هذا التعريف يعني تعريف المصباح قوله
والمراد بما يكرهه كما تقدم في عبارة المصباح ما يكره ظهوره اه لا يخفى انه
ان اراد بما يكرهه ما وقع في الخبرين اتجه عليه انه لا نكتة لترك احتمال ان يكون
المراد ما يكره ذكره كما تقدم في عبارة المصباح جريان ذلك الاحتمال في الموصول
الواقع في الخبرين بعد جعله عبارة عن العيب وان اراد به ما وقع في عبارة
جامع المقاصد اتجه عليه ان ظاهر عبارة جامع المقاصد هو كون الموصول
عبارة عن الكلام وذلك لانه لم ينقلها على وجهها فان الموجود فيها لفظه
وحدها على ما في الاخبار ان يقول المرء في اخيه ما يكرهه لو سمعه مما فيه
ووجه ظهوره انما مثل عبارة الصحاح فكما انه استظهر المصنف منها ان المراد بالموصول

انما هو الكلام وليس وجه الظهور الا اقحام قوله لو سمعه كذلك في عبارة
جامع المقاصد فكيف استظهر هناك ارادة الكلام وذكر ههنا احتمالين
بل عين ارادة العيب الذي يكره ظهوره ثم ذكر ارادة الكلام على وجه الاحتمال بل
للقائل ان يقول ان ما ذكره المحقق الثاني ره في ذيل الكلام المذكور
ايضا دليل على ارادة الكلام من الموصول لانه قال ره وكذا ما في حكم القول
من الاشارة باليد وغيرها من الجوارح والتحاكي بفعله او قوله كمشي الاعرج
وقد يكون بالتعريض مثل قول القائل انا لا افعل كذا معرضا بمن يفعله ولو
قال ذلك في حضوره فتحريمه اغلظ وان كان ظاهرهم انه ليس غيبة و
ضابط الغيبة كل فعل يقصد به هتك عرض المؤمن والتفكه به واضحاك
الناس منه هذا ما ههنا من كلامه ره لكن لا بد على تقدير ارادة الكلام بالموصول
من ارتكاب الاستخدام في الضمير العايد الى الموصول الاخير المجرور بمن في التعريف و
التقدير بما مضمونه فيه هذا مضافا الى ما يتجه على المصنف ره في الشق الاخير
من الترديد ايضا ما اوردناه على الشق الاول من انه بعد جعل الموصول عبارة
عن العيب لا يبقى نكتة لترك احتمال ارادة ذكر العيب والاقتصار على احتمال
ظهور العيب قوله مع انه داخل في التعريف عند الشهيد ره
اراد بالتعريف التعريف الواقعي المطابق لحقيقتها لا التعريف الذي حكاه
عنه ره لان دخوله فيه مع وجود القيد المذكور غير معقول قوله
نعم لو ارجعت الكراهة الى الوصف الذي يسند الى الانسان تعين ارادة
ظهورها فيختص بالقسم الاول وهو ما كان اظهاره لا لانه مستور الظاهر
ان التعبير بالقسم الاول عما كان اظهار الامر مستور انما هو باعتبار كونه

قسما اولاً من اقسام الكلام التي ذكرها قبيل هذا وان كان هو الاول فيما ذكره في تفسير عبارة
المصباح ايضا هذا ولكن لم يعلم نكتة في تعيين ارادة ظهور الوصف على تقدير ارجاع
الكراهة الى الوصف وقد عرفت سريان احتمال ارادة كراهة الذكر ايضا فانه لم يظهر
من كلامه وجه ترك لذلك الاحتمال قوله ويؤيد هذا الاحتمال بل يعينه
الاخبار المستفيضة الدالة على اعتبار كون المقول مستورا غير منكشف انكر بعض
مشايخنا اعتبار الستر في تحقق مفهوم الغيبة كما انكر اعتبار الايمان في المقول فيه
فذكر ان المتجاهر والكافر والمخالف بسؤ داخل في موضوع الغيبة غاية الامر
استثناؤه من الحكم وكونه غيبة مباحة واستند في ذلك كله الى العرف وحمل الاخبار
على بيان الفرد الغالب ونحن نقول اما بالنسبة الى الايمان فما ذكره مما لا غائلة فيه
اما بالنسبة الى الستر فما حققه ساقط اما اولا فلان مثله لا ينال عرف العرب
خصوصا في المواد خصوصا في هذا الزمان خصوصا مع تصريح الجوهري بخلاف
ما ذكره واما ثانيا فلان الرجوع الى العرف في موضوع الحكم الشرعي مع وقوع البيان
في الادلة الشرعية مما لا وجه له وحمل الاخبار على بيان الفرد الغالب مما لا داعي
اليه نعم لا بد من تفسير الاخبار الدالة على اعتبار الاسلام او الايمان على بيان الفرد
المحرم للعلم بعدم اعتبار شيء من الاسلام والايمان في موضوع الغيبة
قوله وهذه الاخبار كما ترى صريحة في اعتبار كون الشيء غير منكشف
اقول كما ان الاخبار المذكورة صريحة فيما ذكره المصنف كذلك الاخبار كلها منها
صريحان في كون الغيبة مغايرة للبهتان من جهة ان الاول عبارة عن ذكر ما
ليس في المقول فيه والثاني عبارة عن ذكر ما فيه ويدل على هذا الفرق جملة من
الاخبار كما رسل عن النبي صلى الله عليه وآله اتدرون ما الغيبة فقالوا الله ورسوله اعلم قال

ذكرك اخاك بما يكره قيل ارايت ان كان في اخي ما اقول قال ان كان فيه ما تقول
فقد اغتبته وان لم يكن فيه فقد بهته وما روي عنه ايضا انه ذكر عنده رجل
فقالوا ما اعجزه فقال اغتبتم صاحبكم قالوا يا رسول الله قلنا ما فيه قال ان قلتم
ما ليس فيه فقد بهتموه وقول ابي الحسن عليه السلام من ذكره من خلفه بما لم يعرفه
الناس فقد اغتابه ومن ذكره بما ليس فيه فقد بهته وعبارة الصحاح التي
يذكرها المصنف بعد كلامه هذا صريحة في الفرق المذكور كعبارة المصباح وكما في
والنهاية وجامع المقاصد المتقدم ذكرها في كلامه فالفرق المذكور مما لا ريب فيه ولا
اشكال وذكر بعض مشايخنا انه يمكن حمل هذه الاخبار على تمييز ما هو حرام من حيث
الغيبة فقط عما هو حرام من جهتين من جهة كونه غيبة ومن جهة كونه كذبا وبهتانا
وان ما هو حق وصدق فهو حرام من جهة الغيبة فقط وان ما ذكر مما ليس بحق
فهو حرام من جهتين جهة الغيبة وجهة البهتان وانت خبير بما فيه من التكلف
والعدول عن قصد السبيل قوله فان اراد من المستور المستور
من حيث ذلك القول وافق الاخبار وان اراد مقابل المتجاهر احتمل الموافقة
والمخالفة اما وجه موافقة الوجه الاول للاخبار فهو انه يصير المراد بالانسان
المستور في قول صاحب الصحاح ان الغيبة ان يتكلم خلف انسان مستور بما
يغمه لو سمعه الانسان الذي ستره الله عليه وصفه الخصوص الذي ذكره ذلك القائل
ومعلوم ان هذا يصير موافقا لقوله عليه السلام في رواية ابن سنان ان تقول في اخيك
ما فيه مما قد ستره الله عليه ولما ساواه في الاخبار التي بعدها واما وجه
احتمال موافقة الوجه الثاني للاخبار واحتمال مخالفته لها فلانه اذا كان
المراد بالانسان المستورة عبارة الصحاح هو مقابل المتجاهر الذي هو من لا يبالي

بظهور فسقه بين الناس وهو محتمل لوجهين كونه لا يبالي بظهور معصية خاصة
وان كان يكره ظهور معصية اخرى وكونه لا يبالي بظهور شيء من المعاصي فح نقول
انه على الوجه الاول موافق للاخبار لانه قد اعتبر فيها صفة خاصة سترها الله عليه
وعلى الوجه الثاني مخالف للاخبار من جهة ان ذكر غير المتجاهر بجميع المعاصي بما
فيه من السوء يكون غيبة ومن جملة غير المتجاهر ح من كان يكره ظهور بعض
ولا يكره ظهور البعض الآخر فانه يصير داخلا في المستور فيكون ذكره بكل منهما
غيبة وقد كان مقتضى الاخبار ان ذكر الوصف الذي لم يستره الله عليه
ليس من الغيبة قوله وفي صحيحة ابن سنان عن ابي عبد الله عليه السلام عورة
المؤمن على المؤمن حرام قال نعم قلت تعني سفليته قال ليس حيث تذهب
انما هو اذاعة سره اراد بسفليته عورتيه ويوافقه ما في المجمع حيث قال السفل
والسافل نقيض العالي والسافلة المقعدة والدبر ومنه حديث الميت يبتدأ
بغسل سفليته يعني العورتين قوله وفي رواية محمد بن فضيل
عن ابي الحسن عليه السلام ولا تذيعن عليه شيئا تشينه به وتهدم به مروته فتكون من
الذين قال الله عز وجل ان الذين يحبون ان تشيع الفاحشة الآية ربما يستفاد
من النهي عن الاذاعة والاستشهاد له بالآية ان المراد بشياع الفاحشة
فيها ظهورها قوله ولا يقيد اطلاق النهي بصورة قصد الشين
والهدم من جهة الاستشهاد بآية حب شياع الفاحشة بل الظاهر ان المراد
مجرد فعل ما يوجب شياعها لعل الوجه في الحكم بعدم تقييد اطلاق النهي في قوله عليه السلام
لا تذيعن من جهة الاستشهاد بالآية هو ان مؤدى الآية انما هو الايعاد على
حب شياع سوء الحال في المؤمنين وهذا يتحقق بان يكون الرجل راضيا باشاعة

غيره بالمؤمنين فالايعاد انما هو على مجرد حب ذلك ويكون توجيهه الى من يتكلم
بالسوء من القول بطريق الاولوية ويكون قوله عليه السلام فتكون من الذين قال الله عز وجل
ان الذين يحبون الآية تنبيها على كون المتكلم بالسوء في حكم الذين يحبون شياع
الفاحشة فعلى هذا لا تكون الآية صالحة للتقييد فيبقى اطلاق النهي عن
الاذاعة على حاله هذا ولكن لا يخفى عليك ان اصل تحقق الاطلاق بالنهي
الذي نفى تقييده بصورة قصد الشين والهدم من جهة الاستشهاد
بالآية موقوف على ان يكون قوله عليه السلام تشينه وتهدم مروته ظاهرا في ارادة مجرد
صيرورته سببا لشينه وهدم مروته من دون قصد منه اليهما والا كان المعنى
ولا تذيعن عليه شيئا تقصد شينه بذلك الشيء وتقصد هدم مروته
وصار مفهوم الجملة بعد صيرورة جملة تشينه به صفة لمفعوله الذي
هو كلمة شيئا غير مطلق بل كان مقيدا من اول الامر وح نقول ان كان قوله
تشينه الخ ظاهرا في مجرد صيرورته سببا لم يصلح الاستشهاد بالآية للتقييد
لان مفاده هو انك بسبب اذاعتك شيئا تصير سببا لشينه به وهدم مروته
تكون من الذين يحبون ان تشيع الفاحشة فيتعين ح الادراج الحكمي كما اشرنا
الى ارادته سابقا دون الادراج الموضوعي فالمراد بقول المصنف بل الظاهر ان
المراد مجرد فعل ما يوجب شياعها هو ان الظاهر من النهي بقوله عليه السلام لا تذيعن
مجرد فعل ما يوجب شياع الفاحشة بمعنى مطلق التسبب لظهورها له وذلك
لعدم صلاحية الاستشهاد بالآية للتقييد هذا ولكن الانصاف ان النهي المذكور
ليس مطلقا وانما هو مقيد من اول الامر لانه نقول بذلك من جهة مجرد قوله عليه السلام لا تذيعن
حتى يمنع دلالته على قصد الشين الذي هو بالنسبة الى الاذاعة من قبيل الغاية

بصورة قصد الشين والهدم المذكور فيها ظاهر في مجرد سببيته لهما دون قصد هما اليه في الواقع

بل من جهة وقوع جملة تشينه صفا للفظ شئ الذي هو مفعول لا تذيعوا وذلك
لان المذكور في كتب اللغة انه يقال شانه اذا عابه ومعلوم ان الافعال ظاهرة في فصل
فاعليها الى موادها وانها حقيقة في ذلك فمعنى قوله تشينه هو انك تفصل
شينه وعلى هذا فمفهوم النهي يكون من اول الامر مخصوصا مقيدا ويطابقه الاستشهاد
بالاية ولا تصير مقيدة له من جهة كونه بنفسه مقيدا الا من جهة كون الاستشهاد
بها مبنيا على الادراج الحكمي قوله مع انه لا فائدة كثيرة في التنبيه على دخول
القاصد لاشاعة الفاحشة في عموم الاية وانما يحسن التنبيه على ان قاصد السبب
قاصد للمسبب وان لم يقصده بعنوانه فيه ان من المقرر الذائع السنة اهل العلم
ان فوائد الكلام تختلف باختلاف الاحوال والاشخاص كما انها تختلف بالنسبة الى
نوع الكلام فقد يقتضي حال كلاما لا يقتضيه غيره وقد يقتضي قابلية شخص كلاما لا
تقتضيه قابلية الآخر فنقول فيما نحن فيه انه يمكن ان يكون المخاطب بقوله لا
تذيعوا ممن لا يعلم اصل حرمة اذاعة ما يشين المؤمن ويمكن ان يكون ممن ينكره
او يشك فيه ثم الاستشهاد يصلح ان يكون من جهة انكار المخاطب ويصلح ان يكون من
جهة تاكيد الحكم للاهتمام به من جهة انه حكم الزامي تحريمي لم يلتفت المخاطب الى كونه
منصوصا عليه بنص الكتاب فاراد الامام عم رسوخه في قلبه والتزامه به فاستشهد لذلك
بالاية ممن لا يعلم ان مقتضى المقام كان هو التنبيه على ما ذكره المحشي دون شئ من الجهات
التي ذكرناها وليس المخاطب في الخبر كغيره من الاخبار هو النوع حتى يقال ان النكتة التي ذكرها
هو الانسب بنوع الكلام ونوع المخاطب مضافا الى كون ما ذكرناه اخيرا هو الانسب بالمقام
ظاهرا من جهة كون الامام عم في مقام تنبيه المخاطب في نهيه عن الاذاعة التي هي من المحرمات
التي يجب التنزه عنها ومطلوبية ملازمة تركها كما لا يخفى على من تتبع الكلام الا ان يقال ان

مقصوده ره انما هو مجرد التاييد والتقريب في الجملة قوله وان كان
من الاوصاف المشعرة بالذم وقصد المتكلم التعيير والمذمة بوجوده فلا اشكال
في حرمة الثاني بل وكذا الاول لعموم ما دل على حرمة ايذاء المؤمن واهانته وحرمة
التنابز بالالقاب وحرمة تعيير المؤمن على صدور معصية منه فضلا عن غيرها
الظاهر ان الوجوه المذكورة في التعليل انما هي للتقسيم من دون ترتيب فيجب
ارجاع كل الى ما يليق به ويمكن ان يقال ان حرمة الايذاء والاهانة وحرمة التنابز
بالالقاب تعليل للاول وصدق الايذاء والاهانة انما هو باعتبار ان الاوصاف
بانفسها لما كانت مشعرة بالذم كان تعمد ذكرها ايذاء واهانة وان الوجه
الاخير تعليل للثاني وكون حرمة التعيير في غير المعصية اقوى انما هو باعتبار ان
المعصية مما ورد فيه حديث النهي عن المنكر دون غيرها فمع عدم جواز التعيير فيها
يكون حرمة التعيير في غيرها اولى قوله ولكن كلام اهل اللغة
عدا الصحاح على بعض احتمالاته كونها غيبة لان كلام اهل اللغة تضمن كونها
عبارة عن ذكر ما يسوئه وبعد جعل الموصول عبارة عن الكلام يصدق على الاوصاف
المشعرة بالذم وان لم يقصد بها التعيير كما يصدق على تعييره على صدور معصية منه
ولا فرق في تعاريف اهل اللغة بين ما تضمن التقييد بكونه مما فيه وغيره وان
توقف ارجاع الاول على الكلام بجعل الموصول عبارة عنه على الاستخدام في الضمير
المجرور بفي بان يجعل عائدا الى مضمون الكلام وذلك لكون الذم الذي اشعر به
الاوصاف موجودا في المقول فيه كالمعصية المعبر عليها لكونها صادرة عنه
وانما استثنى كلام الصحاح على بعض احتمالاته لانه تقدم منه ره ان ذلك الكلام
يحتمل ان يراد بالمستور من حيث ذلك المقول ويحتمل ان يراد به مقابل المتجاهر الذي

هو عبارة عمن لا يبالي باظهار المعصية فان اريد الاول كان على طبق الاخبار
المستفيضة وكان المقول الذي هو من قبيل النقص الظاهر مع كونه من قبيل الاوصاف
المشعرة بالذم او قصد المتكلم التعيير بوجوده خارجا عن عنوان الغيبة كما ان مقتضى
الاخبار المذكورة خروجها عما عرفته كلا وان اريد الثاني كان المقول المذكور غيبة
لانه يصدق انه ذكر من ليس بمتجاهر بما يشق عما هو فيه قوله قيل ان الذي
القائل هو سيد المحدث نعمة الله الجزائري في الانوار ما ذكره بتفصيل الامثلة للاقسام التي ذكر
انه صرح غير واحد بعدم الفرق بينها لكنه ترك امثلة قسمين منها اخرهما اعني الدار والدابة
تبعا للمحكي عنه ولعله ترك الجميع لعدم الحاجة اليه لكونه من قبيل توضيح الواضحات قوله
او اسكاف الاسكاف بكسر الهمزة الخفاف كما في المجمع قوله مراء الظاهر
انه بفتح الميم وتشديد الراء المهملة فعال من المرية بكسر الميم بمعنى الجدل او الشك فمعناه المجادل او
الشكاك ويحتمل ان يكون بضم الميم وتخفيف الراء اسم فاعل من الرياء ولا والانسب لكونه معنا من اوصاف
الطبيعية وان امكن ارجاع الثاني ايضا الى ما هو من قبيل الخلق والطبيعة بادعاء مداومته او
ملازمته للرياء قوله ثم ان ظاهر النص وان كان منصرفا الى الذكر باللسان لكن المراد به
حقيقة الذكر فهو مقابل الاغفال فكل ما يوجب التذكر للشخص من القول والفعل والاشارة وغيرها فهو ذكر له
الاغفال بكسر الهمزة وسكون الغين المعجمة وكفا معنى كثرت قال في المصباح اغفلت الشئ اغفالا
تركته اهمالا من غير نسيان انتهى ثم ان مقتضى الانصراف انه كلي شامل للذكر باللسان وغيره وظاهر
كلامه ان ذلك كلي اشار اليه عما يقابل الاغفال وكذا يدل عليه كلام اهل اللغة خلاف ذلك قال
في المصباح ذكرته بلساني وقلبي ذكرى بالتانيث وكسر الذال والاسم ذكر بالضم والكسر نص عليه جماعة منهم
ابو عبيدة وابن قتيبة وانكر الفراء الكسر في القلب وقال اجعلني على ذكر منك بالضم لاغير ولهذا اقتصر
عليه جماعة عليه انتهى فان ظاهره الاشتراك اللفظي خصوصا بملاحظة اختلافهم في تكسير حيث ضم اوله

وكسره سلمنا ذلك لكن الكلي الذي هو القدر المشترك عبارة عما هو وصف للذاكر فتفريع
قوله فكل ما يوجب التذكر للشخص من القول والفعل والاشارة وغيرها فهو ذكر له غير مناسب لان
المراد بالشخص ان كان هو الذاكر فالقول والفعل والاشارة الصادرة منه ليست اسبابا
لتذكره بل هي ناشئة من تذكره مضافا الى ما يرد عليه من جهة حكمه بكون المراد حقيقة
الذكر من ان لازمه انه لو خطر ببالك فسق زيد صار ذلك غيبة وهو واضح السقوط
وان كان هو من يذكر له فهو ليس فاعلا للذكر ومن المعلوم انه فاعل الذكر في الاخبار
المفسرة للغيبة ليس هو من يذكر له فالحق ان ما عدا القول من الفعل والاشارة والكتابة ليست
داخلة في موضوع الغيبة وان الحقت بها حكما بدلالة ما روي عن عائشة انها قالت دخلت
علينا امرأة فلما ولت اومأت بيدي اي قصيرة فقال صلعم اغتبتيها ولا يتوهم ان قوله صلعم
اغتبتيها يدل على كون مثل ذلك داخلا في موضوع الغيبة نظرا الى الاطلاق اللفظي لانا نقول
ان الاستعمال اعم من الحقيقة فلا يدخل حكاية قول الغير بمثله او حكاية فعله بمثله في موضوع
الغيبة نعم لا اشكال في لحوقها بالغيبة حكما قوله ومن ذلك المبالغة
في تهجين المطلب الذي ذكره بعض المصنفين يعني من جملة ما يوجب التذكر وذلك باعتبار
كون غيرها قبل هذا الكلام عبارة عما يشمل الكتابة قوله بقي الكلام في
انه يعتبر في الغيبة حضور مخاطب عند المغتاب او يكفي ذكره عند نفسه اعلم انه يعتبر
في مفهوم الغيبة عدم مواجهة المقول فيه بذكر عيبه فلو واجهه به لم يكن ذلك غيبة عرفا
وان حرم من جهة كونه ايذاء للمؤمن ولا يعتبر فيها ان يكون المقول فيه غائبا عن مجلس
التكلم فلو ناجى احد صاحبه بذكر عيب من كان حاضرا في المجلس حال النجوى كان ذلك غيبة
قوله والظاهر ان الذم والتعيير لمجهول العين لا يجب الردع عنه لا يخفى انه لا يشترط
في تحقق مفهوم الغيبة تعيين المقول فيه من جميع الجهات بل يكفي التعيين في الجملة فلو قال

ان ابن نبيه فعل كذا وكذا لا يعتبر التعيين حال الخطاب فيكفي في تحققها التعيين في
المستقبل فلو ذكر العيوب بعنوان مبهم ثم فسره بعد مضي زمان تحققت الغيبة
قوله نعم ربما يستثنى من حكمها عند من استثنى ما لو علم اثنان صفة
فذكرها احدهما بحضرة الآخر الناي عنه فاعل قوله يستثنى هو كضمير العايد الى ذكره
عند نفسه بعنوانه لو زعم من استثنى ذكر احد العالمين بوصف شخص اياه عند العالم
الآخر به عن حكم الغيبة هل يستثنى ذكره عند نفسه ايضا عن حكمها قوله
ففي كونه اغتيابا الكلام منها الذكرها بما يكرهانه من التعريض لاحتمال كونه هو المعيوب
وعدمه لعدم تهتك ستر المعيوب منها كالو قال احد اهل البلد الفلاني كذا وكذا
الى قوله فيكون الاطلاع عليه قريبا لكان اللازم هنا ذكر لفظ وجوه مبتدءا
للخبر المقدم الذي هو قوله في كونه والظاهر سقوطه من سهو الناسخين ثم ان
اوسط الوجوه اوسطها لضعف الاول والاخير اما الاول فلان الغيبة
ليست الا ذكرها يكرهانه مما هو فيه فذكرها بالتعريض وليس هنا الا عنوان
كلي شامل لهما بحيث يثبت المكروه المخبر به لهما معا لا يكون غيبة كما عرفت
الحال مما تقدم من تعاريف الغيبة وغيرها اما الاخير فلان ذكر المعيوب الواقعي
بما يكرهانه لو ذكر على وجه التعيين لا نسلم انه غيبة لعدم انصراف تعاريفها الى
المبهم ولا اقل من الشك في ذلك وكونه اول الكلام بل التمسك به لا يخلو عن مصادرة
قوله قال في جامع المقاصد ويوجد في كلام بعض الفضلاء آه
النكتة في ذكر هذه العبارة كونها محتملة لمعنيين عنده احدهما مطابق لما
افاده هو قوله ولو اراد الاغلب ففي كونه اغتيابا الكل منهم وعدم
ما تقدم في الحصر الوجه عدم كونه غيبة ثم ان افاد الايذاء والاهانة بالنسبة

الى الاغلب او بالنسبة الى شخص هو منهم كان حراما من تلك الجهة دون الغيبة
قوله ويمكن الجمع بينها بحمل الاستغفار له على من لم يبلغ غيبته المغتاب
ذكر بعض مشايخنا للجمع بين طائفتي الاخبار الدالة احديهما على الاستغفار
والاخرى منهما على الاستحلال وجها آخر وهو ان هناك وظيفتين للقائل
احديهما الاستغفار والاخرى الاستحلال فيلزمه الجمع بينهما بان يستغفر
للمقول فيه ويستحل منه بل يلزمه ان يستغفر لنفسه ايضا قوله
نعم ارسل بعض من قارب عصرنا عن الصادق انك ان اغتبت فبلغ المغتاب
هذا يصلح شاهدا للجمع بحمل الاستغفار على صورة عدم البلوغ قوله
وفي رواية السكوني المروية في الكافي في باب الظلم عن ابي عبد الله ع قال قال
رسول الله ص من ظلم احدا ففاته فليستغفر الله آه هذا يصلح شاهدا لما
حمله في حكم من لم يبلغه قوله لكن المثبت لكون الغيبة حقا
بمعنى وجوب البرائة منه ليس الا الاخبار الغير النقية السند واصالة البرائة
تقتضي عدم وجوب الاستحلال والاستغفار آه ان اراد بالاخبار ما يعم
دعاء الصحيفة السجادية وما الحق بها ولو تغليبا كان في ذلك دليلا
على ضعف سندها عنده والا بقي الجواب عن الاعراض عن الاستناد اليها على
عمله قوله وان كان الاحتياط في خلافه بل لا يخلو عن قوة من جهة
كثرة الاخبار الدالة على وجوب الاستبراء منها بل اعتبار سند بعضها
ذكر بعض مشايخنا ان هذه الاخبار مما اعرض عنه الاكثر وان المشهور خلاف
ما تضمنته واعراضهم وانقياد الشهرة على خلاف مفادها يوهن حجيتها وان
الاقرب عدم كونها من حقوق الناس فيكفي فيها التوبة نعم الاحتياط يقتضي

الاستحلال من المقول فيه وتوضيح ما تقدم هو ان ظاهر المشهور ان الغيبة يكفي فيها
التوبة ولا يحتاج الى الكفارة حيث لم يتعرضوا لها في باب الكفارات فهي اشبه بحقوق
الله ولكن كونها ظلما على المغتاب بالفتح والاخبار الدالة على ان من حق المؤمن على
المؤمن ان لا يغتابه وان حرمة عرض المسلم كحرمة دمه وماله كونها من حقوق الناس انتهى
ولا يخفى ما فيه لان انتفاء الكفارة لا يدل على كونها من حقوق الله او اشبه بها
ضرورة ان كثيرا من الامور التي حكم فيها بالكفارة من قبيل حقوق الله نعم مقتضى كونها
ظلما ومقتضى الاخبار المذكورة كونها من حقوق الناس ولازم ذلك وجوب
الاستحلال لا وجوب الكفارة قوله دل على ترتب حرمة الاغتياب وقبول الشهادة
على كونه من اهل الستر وكونه من اهل العدالة على طريق اللف والنشر مناط هذا الوجه
من تقريب الاستدلال انما هو الاستناد الى ما وقع في الجزاء من ترتيب قبول الشهادة
على كونه من اهل العدالة وترتيب حرمة غيبته على كونه من اهل الستر بناء على دعوى
ترتيب الاول على الاول والثاني على الثاني حتى يكون النشر على ترتيب اللف قوله
او على اشتراط الكل بكون الرجل غير مرئي منه معصيه ولم يشهد عليه بها ومقتضى
المفهوم جواز الاغتياب مع عدم الشرط خرج منه غير المتجاهر مناط هذا الوجه
من تقريب الاستدلال انما هو التمسك بمفهوم الجملة الشرطية حيث ان كلمة من الموصولة
متضمن لمعنى الشرط وقد جعل في الحديث عدم رؤيته بالعين يرتكب ذنبا وعدم
شهادة الشاهدين عليه شرطا وجعل الجزاء المترتب على الشرط المشتمل على الامرين
المذكورين عبارة عما اشتمل على امور اربعة كونه من اهل العدالة وكونه من اهل الستر
وقبول شهادته وحرمة غيبته ومفهوم صريح عبارة عن ان من رأيته بعينك يرتكب
ذنبا او شهد عندك شاهدان بصدور ذنب انتفى عنه الاحكام الاربعة المذكورة

التي منها حرمة غيبته ومن المعلوم ان من لم ير في ارتكاب الذنب ولم يشهد عليه
شاهدان اعم من المتجاهر وغيره لصدقه عليهما لكن خرج الثاني بالدليل وبقي
الباقي وهذا توضيح ما افاده المصنف قوله وكونه قوله ومن
اغتابه جملة مستانفة غير معطوفة على الجزاء خلاف الظاهر غرضه
دفع توهم ان جملة من اغتابه مستانفة فلا يستفاد من الحديث باعتبار
اشتمالها عليها مفهوم مفيد في المقام لان كلام مبتدأ مؤداه ان من اغتاب
من لم ير في ارتكاب الذنب ولم يشهد عليه شاهدان فهو خارج عن
ولاية الله وهو في حد ذاته وان كان جملة شرطية الا ان هذه الجملة
الشرطية على تقدير افادتها للمفهوم ليس مفهومها الا ان من لم
يغتبه لم يخرج عن ولاية الله وهذا لا مساس له بما هو المقصود في المقام
قوله نعم تقدم من الشهيد الثاني احتماله آه يعني
في طي البحث عن سب المؤمنين سابقا قوله مع اقراره بان
ظاهر النص والفتوى عدمه فلا يبقى وجه للاحتمال المذكور مضافا الى ان
جواز الغيبة بقصد الردع لا يختص بالفاسق المتجاهر ثم ان بعض
مشايخنا ذكر ان الظاهر من اطلاق الروايات جواز غيبة المتجاهر فيما
يتجاهر فيه حتى مع استنكافه من ظهوره للناس فاذا تجاهر بفعل
منكر جاز اغتيابه وان استنكف وامتنع من ظهوره للناس فتأمل قوله
وظاهر الروايات المنافية للاحترام المتجاهر وغير الساتر هو الجواز بمعنى
فيما لم يتجاهر به خصوصا قوله ع في صحيحة ابن ابي يعفور المتقدمة في
كلام المصنف ان الدليل على ذلك ان يكون ساترا لعيوبه حتى يحرم على المسلمين

تفتيش ما وراء ذلك من عوراته فقد ربت حرمة التفتيش عن غير ما ظهر على المسلمين
كونه ساترا او لا ينافي كلام المصنف هذا ما تقدم من قوله ثم ان مقتضى اطلاق الروايات
جواز غيبة المتجاهر فيما تجاهر به ولو مع عدم قصد غرض صحيح لان ذلك الكلام
مسوق لغرض آخر وهو نفي اعتبار التقييد بالغرض الصحيح باطلاق الروايات وذكر
قوله فيما تجاهر به مبني على كونه هو القدر المتيقن من الاستثناء قبل التحقيق كما قال
في المسئلة فافهم قوله وينبغي الحاق ما يتستر به لا يقال ان مقتضى ما
تقدم من تمسكه بالادلة الاربعة المقتضي لكون الغيبة ظلما محرما بحكم العقل هو
عدم جواز غيبة المتجاهر فيما لم يتجاهر به لان ذكره بما يتستر به ايلام له بغير استحقاق
لانا نقول بعد ما رفع المالك الحقيقي حرمته خرج ذكره بذلك عن كونه ظلما فهو بعينه
مثل اجراء الحد على المحدود باذن المالك الحقيقي مع انه ضرب بدون ذلك العنوان حرام
بما يتجاهر فيه اذا كان دونه في القبح آه اورد عليه بعض من تاخر بان الظاهر من
سياق الاخبار المتقدمة نفي حرمة الفاسق المتجاهر فيما تجاهر فيه فلا اطلاق
فيها بحيث يشمل نفي حرمته فيما يتستر به ايضا فلا مقيد للادلة الدالة على تحريم
الغيبة مطلقا حتى يخرج عن اطلاقها ما يتستر به وان كان دون ما يتجاهر به في
القبح فالحاقه بما يتجاهر به مما لا وجه له واولوية الاول بالنسبة الى الثاني
بجواز الذكر ممنوعة وهذا قوى عدم الالحاق فتامل قوله
وما بعد الآية لا تصلح للخروج بها عن الاصل الثابت بالادلة العقلية والنقلية
اراد بما بعد الآية المؤيدات التي ذكرها والتعبير عنها بعنوان كونها ما بعد الآية
مع كونها بعد الاخبار مبني على كون الاخبار واردة في تفسيرها فهي من توابع
الآية ولواحقها قوله ع ارايت قول الله تعالى ويخافون سوء الحساب

انهم خافوا

انهم خافوا الله عز وجل ان يجور عليهم لا والله ما خافوا الا الاستقصاء فسماه الله
عز وجل سوء الحساب فمن استقصى فقد اساء الظاهر من كل من الجمل الثلث
التي اولها قوله ع لا والله ما خافوا الا الاستقصاء هو ان سوء الحساب في
الآية عبارة عن نفس الاستقصاء والمناسب للمقام مدحهم بالخوف منه هو ان يكون
المراد استقصائهم من الغير بان يكون فعلهم لا استقصاء الغير منهم ووجه
خوفهم من صدور ذلك الفعل منهم كونه موجبا لسوء العاقبة في الآخرة ويحتمل
ان يكون المراد بالحديث بيان ان المراد بسوء الحساب هو سوء الحساب من الله تعالى
في يوم القيمة المسبب عن الاستقصاء بان يكون من خواص الاستقصاء ولوازمه
ترتب سوء الحساب على المستقصي في يوم القيمة فيكون وجه التعبير بذلك
مدحهم بانه لا يصدر منهم سببه قوله ومرسلة ثعلبة بن ميمون
المروية عن الكافي قال كان عنده قوم يحدثهم اذ ذكر رجل منهم رجلا فوقع
فيه وشكاه فقال ابو عبد الله ع واني لك باخيك كله اي الرجال المهذب
قال في المجمع في حديث عمر فوقع بي الجاي لا مني وعنفني من قولهم وقعت بفلان
اذا لمته ووقعت فيه اذا عبته وذممته انتهى ومعنى قوله ع اني لك باخيك
كله من اين لك الاخ كل الاخ اي كامل الاخوة جامع لاوصافها منزه عن النقايص
فالباء زائدة ومدخولها مبتدا خبره انى لك والضمير المجرور باضافة كل اليه عايد
الى الاخ وقوله اي الرجال المهذب تاكيد لما تضمنته الفقرة الاولى لكون الاستفهام
واقعا موقع الانكار قوله ومع ذلك كله فالاحوط عد هذه الصورة
من الصور العشر المتفرقة التي رخص فيها في الغيبة لغرض صحيح اقوى من مصلحة
احترام المغتاب هذا ولكن لا يخفى عليك انه لم يتعرض في كلامه لكون الصور عشرا ذكي وانما

تقدم بيان الترخيص لغرض صحيح قوله نصح المستشير ومنه قول النبي ص
لفاطمة بنت قيس لما شاورته في خطابها معوية صعلوك لا مال له وابو الجهم لا
يضع العصا عن عاتقه قوله ان اختي لا يدفع يد لامس كناية عن
كونها زانية قوله ولان مصلحة عدم الحكم بشهادة الفساق
اولى من الستر على الفاسق وذلك لاداء الحكم بشهادته الى ابطال الحقوق و
تضييعها حيث انه ليس له ملكة رادعة عن المحظورات حاجزة عن المحرمات الشرعية
حتى تعصمه عن الشهادة بما يخالف الواقع قوله فان مفسدة
العمل برواية الفاسق اعظم من مفسدة شهادته يعني شهادة الجارح بالجرح و
ذلك لان العمل بقول الراوي الفاسق يفضي الى الوقوع في خلاف الواقع وانطماس
الاحكام الواقعية من حيث عدم اتصافه بكونه ذا ملكة رادعة عن الكذب قوله
ثم انهم ذكروا موارد الاستثناء لا حاجة الى ذكرها ود بما يعد منها ما لو ارسل
انسان الى غيره رسولا فاجاب المرسل اليه بما يتضمن ما يسوء المرسل لو سمعه
مما يشتمل على ذكر معايبه فيقال بجواز حكاية الرسول ذلك للمرسل وفيه نظر
لعدم الدليل على استثنائه بل الظاهر انه ينبغي للرسول ان يراعي وجود المصلحة
والمفسدة فان كان في حكايتها مصلحة راجحة جازت والا فلا وجه للجواز
من حيث قيام العموما بالدلالة على الحرمة قوله يحرم استماع الغيبة
بلا خلاف فقد ورد ان السامع للغيبة احد المغتابين هذا مضمون الرواية
وانما هي فقد وردت على وجهين احدهما عن النبي ص ولفظه المستمع احد المغتابين
وثانيهما عن امير المؤمنين ع ولفظه السامع للغيبة احد المغتابين تحصل
الكلام في هذا المقام انه يظهر من كون يتبين ان الاستماع ايضا من الكبائر الا انهما من جهة

ضعف سندها

ضعف سندهما لا يصلحان للاستناد اليهما في اثبات ذلك نعم يمكن ان يقال
ان الاستماع لتحقق الاصرار في ضمنه من جهة عدم الردع يكون كبيرة مضافا الى ان
ترك النهي عن المنكر بنفسه من الكباير ويجب على السامع ردع المغتاب عن الغيبة من باب
النهي عن المنكر حتى انه اذا توقف الردع على الخروج عن مجلس الغيبة لم يكن اشكال في
وجوبه بل قد يقال بوجوب الخروج عن المجلس وان لم يرتدع المغتاب به عن الغيبة و
دليله غير واضح هذا مع العلم بكون القول منكرا واما مع عدم العلم بذلك كما لو احتمل
السامع كون من يذكر عيبه متجاهرا عند المغتاب فلا يجب الردع ويحمل فعل القائل
على الصحة وهل يحرم الاستماع ح ام لا وجهان اختار اولهما الشهيد الثاني ره لعموم
ما دل على حرمة استماع الغيبة لحرمة الغيبة فاذا لم تحرم لكونها قولا غير منكر
ولو بحكم اصالة حمل فعل المسلم على الصحة لم يحرم استماعها وكذا استدل
عليه المصنف ره بالنبوي والعلوي المتقدمين على تقدير صحتهما نظرا الى دلالتهما
على ان المستمع لغيبة كقائل تلك الغيبة فان كان القائل عاصيا كان المستمع
ايضا كذلك وان لم يكن القائل عاصيا لم يكن المستمع ايضا عاصيا وهو مبني على قرائة
المغتابين بصيغة التثنية واشار الى الاستدلال بهما على الاول على تقدير قرائة
المغتابين بصيغة الجمع فيكون المعنى ان السامع للغيبة كانه متكلم بها فان جاز
للسامع التكلم بغيبة جاز سماعها وان حرم عليه التكلم بها حرم سماعها ايضا و
لكن الانصاف عدم صحة الاستدلال بهما على شيء من القولين فان الظاهر انهما
مسوقان لبيان حرمة الاستماع فقط واما كون السامع كالمتكلم بتلك الغيبة
الخاصة بمعنى تبعية الاول للثاني او كون السامع كالمتكلم بمعنى انه يفرض مغتابا
في حد ذاته فيلحقه حكم نفسه مستقلا فلا يظهر منهما فهما مجملان من هذه الجهة وبقي

الكلام على التبعية بان يكون الاستماع محرما كما حرمت الغيبة ومحللا كما حلت
الغيبة فنقول انها ممنوعة ضرورة انه قد تكون الغيبة محرمة ولا يحرم الاستماع
كما اذا اقدم المتكلم عليها لشيء من الاعذار المسوغة لها في حقه كالتقية ونحوها
دون السامع ومن هذا القبيل ما لو اعتقد القائل ان المقول فيه كافر او مخالف
وعلم السامع انه مؤمن فانه يحرم عليه الاستماع وان كان القائل معذورا وكذا
الحال في تظلم المظلوم عند احد فانه يجوز للمخاطب دون ثالث فانه يحرم الاستماع
عليه بل قد صرح بعضهم بانه يحرم على المخاطب ايضا استماعه قبل تحقق الظلم عنده
نعم يمكن دعوى التبعية فيما لو علم ان تجويز الشارع الغيبة انما هو من جهة عدم احترام
المغتاب بالفتح شرعا فان دعوى تبعية حل الاستماع لحل الغيبة غير بعيد ومن هذا
القبيل ايضا جواز غيبة المتجاهر بالفسق فانه اذا اعتقد القائل ان المقول فيه
متجاهر ولكن علم السامع انه متستر وان اعتقاد القائل مخالف للواقع لم
يكن اشكال في حرمة الاستماع دون الذكر كما انه لا اشكال في حرمة الذكر والاستماع
كليهما فيما لو كان المقول فيه متسترا عند المتكلم والسامع كليهما واما اذا كان
متسترا عند السامع واحتمل كونه متجاهرا عند المتكلم ففي جواز الاستماع وحرمته
الوجهان المتقدمان منشاؤها احتمال كون الشبهة في المقام حكمية وكونها موضوعية
ومنشأ الاحتمالين احتمال استقلال الاستماع بالتحريم وتبعيته للغيبة فعلى
الاول يكون الشبهة في الحكم والمرجع فيها العمومات الدالة على حرمة استماع
الغيبة مطلقا خرج منها الموارد المعلومة وبقي الباقي تحتها وعلى الثاني يكون
الشبهة في الموضوع للعلم باصل الحكم وهو جواز غيبة المتجاهر واستماعها
وحرمة غيبة المتستر واستماعها وانما الشك في ان هذا الرجل هل هو داخل في

المتجاهر

المتجاهر او المتستر والمرجع في الشبهات الموضوعية انما هي اصالة البرائة مضافا الى
جريان اصالة حمل فعل المسلم على الصحة ايضا في المقام والاحوط هو الاول قوله
اقول والمحكي بقوله قيل لا دلالة فيه على جواز الاستماع وانما يدل على عدم وجوب
النهي عنه لا يخفى عليك عدم توجه هذا الايراد على الشهيد الثاني ره لانه لم
يدع ان مراد القائل هو جواز الاستماع حتى يورد عليه بان عبارة القائل لا دلالة
فيها على جواز الاستماع وانما دلت على عدم وجوب نهي المتكلم قوله
لكنه خلاف الظاهر من الرواية على تقدير قراءة المغتابين بالتثنية وان كان
هو الظاهر على تقدير قرائته بالجمع لكن هذا التقدير خلاف الظاهر وجه الفرق
انه ان قرئ بصيغة الجمع كان لفظ المغتابين عبارة عن المتكلمين ومعلوم
ان السامع ليس احدهم حقيقة فيكون الحمل مبنيا على التشبيه ويصير المعنى ان السامع
مثل المتكلم وهذا بخلاف ما لو قرئ بصيغة المثنى فانه يصير احد طرفي الغيبة اللذين
بهما قوامها قوله ثم يطري اخاه شاهدا ويأكله غائبا يعني انه
يمدحه في وجهه ويستغيبه في غيبته قوله ويمكن القول بتعدد
العقابات من جهة كل من العنوانين والمركب ظاهره ان هناك عقابات
ثلثة احدها للكذب والآخر للغيبة والثالث للمركب منهما لكونه شيئا ثالثا
ضرورة ان المركب من امرين ليس شيئا منهما وانت خبير بانه لا وجه للعقاب
على المركب بعد الالتزام بتحقق العقاب على كل من العنوانين ضرورة ان مغايرة
المركب لهما معا ليس الا بالاعتبار فلا يبقى وجه لدعوى ترتب احكام متعددة
في الوجود الخارجي على امرين لا فرق بينهما الا بالاعتبار اعني نفس العنوانين و
المركب منهما قوله ع يغفر زلته ويرحم عبرته ويستر عورته ويقيل عثرته

ويقبل معذرته الفرق بين غفران الزلة واقالة العثرة وقبول المعذرة هو ان الاخير
عبارة عن البناء على عدم صدور المخالفة منه حيث اعتذر بابداء وجه الفعل الذي
صورته المخالفة واقالة العثرة عبارة عن الصفح عن خطائه عند اظهاره الندامة
على ما وقع منه وغفران الزلة عبارة عن العفو عن خطائه وان لم يتعرض هو لاظهار
الندم قوله ثم ان ظاهرها وان كان عاما الا انه يمكن تخصيصها[2]
هو اختصاصها براعي بالنسبة اليه فيه لا اختصاص المراعي ويوضح هذا المعنى قوله ع
اما المؤمن المضيع لها فالظاهر عدم تاكد مراعاة هذه الحقوق بالنسبة اليه الخ
قوله واما الميسر والنرد اه ليستفاد منه ان النرد اسم للآلة
المخصوصة لا لنفس اللعب والا لم يكن في القول المذكور شهادة على ان المراد بالقمار
في الحديث المذكور هو الآلات وهو الظاهر مما ذكره في مجمع البحرين ومما
سيذكره المصنف من رواية الفضيل قال سئلت ابا جعفر ع عن هذه الاشياء
التي يلعب بها الناس من النرد والشطرنج اه فان تعدية اللعب بالباء انما
تقع بالنسبة الى الآلة هذا ولكن وقع في شرح القاموس تفسير النرد بنفس اللعب
بتلك الآلة المخصوصة قوله الثالثة المراهنة على اللعب بغير
الآلات المعدة لم يصرح بالتقييد بالعوض اكتفاء بدلالة مادة المراهنة
على اعتبار غرض وخطر وهذا قال في المصباح تراهن القوم اخرج كل واحد
رهنا ليفوز بالجميع اذا غلب انتهى قوله وهو ظاهر كل من نفى
الخلاف في تحريم المسابقة فيما عدا المنصوص مع العوض وجعل محل الخلاف
فيها بدون العوض فان ظاهر ذلك ان محل الخلاف هنا هو محل الوفاق
هناك ومن المعلوم انه ليس هنا الا الحرمة التكليفية دون خصوص الفساد

ولما كان الفساد

[2] بالاوج العارف بهذه الحقوق المؤدي لها يعني ان يعتبر في المؤمن الذي يستحق مراعاة هذه الامور في حقه ان يكون هو مراعيا لحق هذه الامور في حق غيره من اخوته المؤمنين فالمراد بتخصيصها به صح

فخر ة القار

ولما كان الفساد وعدم انتقال المال الى من جعل له في المراهنة من قبيل المسلمات
التي لم يستشكل فيها احد حتى من حكي عنه المصنف اعني بعض معاصريه وكانت
الحرمة والفساد جميعا في مقابل مقالة من اثبت الفساد وحله وانكر حرمة نفس الفعل
فلهذا قال في مقام الاستظهار من كلام من نفى الخلاف في تحريم المسابقة فيما عدا
المنصوص مع العوض وقرر الخلاف في المسابقة فيما عدا المنصوص اذا كانت بغير
عوض ان ظاهر كلامهم ان محل الخلاف في المسابقة المذكورة بغير عوض هي محل
الوفاق في المسابقة المذكورة مع العوض ولما كانت الغير المشتملة على العوض ليست
قابلة للبحث عن فساده وعدم انتقال العوض الى من جعل له فلا جرم اختص الخلاف
بالحرمة التكليفية ومقتضى اتحاد محل الخلاف والوفاق في الصورتين هو ان يكون
مورد الوفاق ايضا الحرمة التكليفية فيصير نتيجة كلامه هو كون هذه مسلمة
عند الاصحاب فاذا انضمت الى الفساد الذي لم يتامل احد في مسلمية ثبوته كان
الظاهر من كلامه عدم الخلاف في الحرمة والفساد جميعا فقد علم مما ذكرنا ان
الضمير المرفوع المصدر بكلام المصنف راجع الى عدم الخلاف في الحرمة والفساد
وان المراد بالحرمة التكليفية هي الحرمة الابتدائية اللاحقة للفعل الغير التابعة
للحكم الوضعي الذي هو الفساد في مقابل الحرمة التابعة له فان التصرف في كل
مال فاسد بسبب انتقاله حرام قطعا ان لم يقترن به سبب اخر لكن يبقى بعد ذلك
كله شيء وهو انه لا وجه لاقحام لفظ خصوص في قوله دون خصوص لانه بعد
القطع بانه ليس في المسابقة على غير المنصوص بغير عوض الا الحرمة التكليفية
لعدم قابليتها الا لها لا يبقى في مقابله محل لنفي خصوص الفساد الذي مفهومه
ثبوت كل من الحرمة التكليفية والوضعية ضرورة منافاته للحصر الذي قبله فقد كان اللازم تركه

ما انكره ذلك المحكي عنه كان الغرض المسوق له كلام المصنف هو اثبات الحرمة ره

لفظ خصوص قوله وقد عرفت من الاخبار اطلاق القمار عليه وكونه موجبا للعن الملئكة مثل قول الصادق ع اذ قال رسول الله ص ان الملئكة لتحضر الرهان في الخف والحافر والريش وما سوى ذلك قمار حرام ورواية العلاء بن سيابة المذكورة بعيد في كلام المشهرة قوله واما ما ذكره اخيرا من جواز اخذ الرهن بعنوان الوفاء بالعهد فلم افهم معناه لان العهد الذى تضمنه العقد الفاسد لا معنى لاستحباب الوفاء به اذ لا يستحب ترتب اثار الملك على ما لم يحصل فيه سبب تملك الا ان يراد صورة الوفاء بان يملكه تمليكا جديدا بعد الغلبة في اللعب لكن حل الاكل على هذا الوجه جار في القمار المحرم ايضا غاية الامر الفرق بينهما بان الوفاء لا يستحب في المحرم لكن الكلام في تصرف المبذول له بعد التمليك الجديد لا في فعل الباذل وانه يستحب له اولا لا يخفى علينا انه ليس في كلام ذلك القائل الا امكان القول بجواز الاخذ وليس فيه دعوى الاستحباب في كلامه عين ولا اثر وانما اورده المشهرة عليه بان كون استحباب الوفاء بالوعدة قاعدة شرعية ومحصل ما اورده رة هو انه لو جاز اخذه من باب الوفاء بالوعد لزم كون ذلك الوفاء مستحبا لان ما عد وفاء بالعهد فهو مستحب وخلافه معلوم من الشرع واللازم باطل فكذا الملزوم ووجه بطلان اللازم انه قد التزم القائل المذكور بالفساد فيبقى المال في ملك مالكه ولا وجه لاستحباب اجراء اثار الملك من غير المالك على ما ليس بملك له فلا وجه للالتزام باستحباب الوفاء بالعقد الفاسد والعهد الباطل كما لا وجه للقول باباحته التى هى من قبيل الملزوم لذلك كما عرفت ثم انه رة استظهر دفع الايراد المذكور بان يكون المراد بالوفاء المستحب والمباح بالمعنى الاعم

الجامع

الجامع للاستحباب هو التمليك الجديد الذى ليس في الحقيقة وفاء بذلك العهد السابق بان يكون الاعطاء من جهة الخروج عن عهدة ذلك الالتزام الواقع في ضمن العهد الفاسد ومن اجل ذلك الوعد المركوز في ذهنه اجازة للذلك غير المشهرة عنه بصورة الوفاء بان يملكه تمليكا فيجعل هذا التمليك وفاء بذلك العهد باعتبار كونه في صورته بل بحصلا له باعتبار حصول الغرض المقصود من العهد السابق ثم انه رة اورد على هذا الوجه الدفع بان حل اكل ذلك المال المجعول خطرا بالتمليك الجديد بجعله وفاء بذلك العهد يجرى في القمار المحرم ايضا غاية ما في الباب ان يفرق بين الوفاء بالتمليك الجديد فيما هو غير محرم على مذاق ذلك القائل وبين الوفاء بالتمليك الجديد فيما هو محرم فيقال بعدم استحباب الوفاء في المحرم حتى على وجه التمليك الجديد لعدم الدليل بعد الاجماع على عدم صلاحية العهد المحرم لايجاب استحباب الوفاء ويقال باستحبابه حتى على الوجه المذكور في غير المحرم من جهة كونه وفاء بالعهد المباح فيترتب عليه حكم الاستحباب لكن حصول الفرق بين المحرم وغير المحرم بالقول باستحباب الوفاء ولو على الوجه المذكور في الثانى دون الاول غير مفيد لخروجه عما هو محل الكلام بيننا وبين القائل المذكور لان الفرق بين المحرم وغيره عنده انما هو بحل اكل اخذ الخطر اياه بعد التمليك الجديد في الثانى دون الاول واين ذلك من استحباب الاعطاء باذل الخطر اياه وقد عرفت انه لا فرق بين المحرم وغيره بعد التمليك الجديد بالنسبة الى حل اكل الاخذ الخطر اياه فيحل في المحرم والمحلل فيتجه على التوجيه بان المراد بالوفاء التمليك الجديد بالنسبة الى حل

ذكره ذلك القائل من اباحة اخذ العوض المنقض بالمحرم حيث ان التمليك الجديد بعده ايضا موجب للحل قوله وكيف كان فلا اظن الحكم بحرمة الفعل مضافا الى الفساد والدالة على ما ذكرناه من كون الفساد فهذه مسئلة من قبيل المسلمات التى لم يقع من احد منهم التشكيك فيها قوله نعم عن في وبث سندها عن محمد بن قيس عن ابى جعفر ع انه قضى امير المؤمنين ع في رجل اكل واصحاب له شاة فقال ان اكلتموها فهى لكم وان لم تاكلوها فعليكم كذا وكذا فقضى فيه ان ذلك باطل لا شئ في المواكلة من الطعام ما قل منه او كثر ودفع غرامة فيه هكذا وجدت الحديث فيما راجعته من نسخة الكافى ومقتضى هذا المتن ان قوله واصحاب له عطف على فاعل اكل المستتر فيه ومثل هذا العطف وان كان قد منعه جماعة من النحاة الا انه جوزه جماعة اخرى والضمير في قوله فقال يعود الى صاحب المال المدلول عليه بالمقام كما في قوله تعالى ولابويه لكل واحد منهما السدس وقوله ع ما قل منه او كثر بدل من الطعام على حد قوله تعالى تكون لنا عيدا لاولنا واخرنا قوله وظاهرها من حيث عدم ردع الامام ع عن فعل مثل هذا انه ليس بحرام الا انه لا يترتب عليه الاثر هذا بيان لوجه استدراك ذكر الحديث بقوله نعم وذلك لان ظاهر الحديث هو عدم حرمة الفعل وهو خلاف ما بنى رة عليه من الحكم بالحرمة قوله لكن هذا وارد على تقدير القول بالبطلان وعدم التحريم غرضه انه يتجه الايراد بالحديث على القول بالبطلان وعدم التحريم كما حكاه المشهرة عن بعض مشايخه المعاصرين له ووجه الايراد هو ان الحديث يدل على البطلان ولازمه حرمة التصرف لان التصرف فيما قبض بالعقد الفاسد حرام وهو مناف

للقول

القول بالبطلان وعدم التحريم الذى قد عرفته في كلام ذلك البعض قوله فتامل لعل الامر بالتامل اشارة الى ان الحديث انما دل على البطلان ولم يفد الحكم بحرمة التصرف في الخطر وانما جئتم به من الخارج بدعوى كون حرمة التصرف فيه من لوازم البطلان والبعض الذى حكى عنه المشهرة القول بالبطلان وعدم حرمة اخذ المال ينكر اللزوم لانه اعترف بالبطلان وانكر الحرمة فلو كان معترفا باللزوم لم يسعه التفكيك بينهما قوله وما ورد من قئ الامام ع البيض الذى قامر به الغلام اشارة الى رواية عبد الحميد بن سعيد قال بعث ابو الحسن ع غلاما يشترى له بيضا فاخذ الغلام بيضة او بيضتين فقامر بها فلما اتى به اكله فقال له مولى له ان فيه من القمار قال فدعى بطشت فتقيا فقائه قوله كما يدل عليه ما تقدم من اطلاق الرواية بكون اللعب بالنرد والشطرنج بدون العوض قمارا لم يتقدم ما اطلق فيه القول بكون النرد والشطرنج قمارا حتى يؤخذ باطلاقه الشامل لصورتى وجود العوض وعدمه والظاهر انه اشارة الى ما حكاه عن تفسير القمى رة عن ابى الجارود عن ابى جعفر ع من رواية المتضمنة لقوله ع واما الميسر فالنرد والشطرنج وكل قمار ميسر فانه جعل النرد والشطرنج ميسرا وجعل كل قمار ميسرا فيفيد ان النرد والشطرنج قمار وهى قضية مطلقة تشمل اطلاقها صورتى وجود العوض وعدمه قوله فتامل لعل الامر بالتامل اشارة الى توهين الاستدلال باضافة لفظ الالة الى القمار على خروج الالة عن مفهومه وذلك لان الماخوذ فيه على تقدير الالة فيه انما هى الالات الخاصة ولفظ الالة المضاف الى القمار في قولهم الة القمار

انما يراد به مفهوم الآلة على وجه كلي فيكون من اضافة الجنس الى ما هو مقيد بنوع منه وذلك مما لا غائلة فيه فتدبر قوله وقد افترى بعض العامة على رسول الله صلى الله عليه وآله فانه قضى بقول القافة قال الفاضل الصالح المازندراني قدس سره في شرح اصول الكافي روى مسلم باسناده عن عائشة ان رسول الله صلى الله عليه وآله دخل على مسرورا تبرق اسارير وجهه فقال الم ترى مجززا نظر آنفا الى زيد بن حارثة واسامة بن زيد فقال ان بعض هذه الاقدام لمن بعض انتهى قوله فقال له اخوته ونحن ايضا ما كان فينا امام قط حائل اللون مقول القول هو جملة ما كان آه ولفظ نحن معطوف على فاعل القول اعني اخوته بناء على ان لا يعتبر في المعطوف حلوله موضع المعطوف عليه نظرا الى انه يغتفر في الثواني ما لا يغتفر في الاوائل او بتقدير لفظ قلنا حتى يكون كلمة نحن تاكيدا نظير قوله تعالى اسكن انت وزوجك الجنة وان لم يكن لفظ زوجك بناء على تقدير الفعل وهو ليسكن تاكيدا بل هو فاعل وقوله حائل اللون صفة للامام و معناه متغير اللون اسوده يقال حال لونه اذا تغير واسود قوله عليه السلام واما انا فلا لعل هذا الكلام هو الذي يستفاد منه الانكار الذي ذكره المصنف بقوله وقد انكر ذلك عليهم في الاخبار كما يشهد به ما في الكافي آه ولكن لا يخفى ما في افادته الانكار الذي يعطيه سياق كلام المصنف من نفي قضاء رسول الله صلى الله عليه وآله بذلك بل لا يدل كلام مولانا الرضا عليه السلام على مبغوضيته وعدم صحته عنده لاحتمال ان امتناعه عليه السلام من بعثه الى القافة لحل الاشكال لمنافاة لذلك واقرب من ذلك ان عدم بعثه اليهم ابلغ في اتمام الحجة على الجماعة من جهة ان بعثه قد يوهم انه عليه السلام اعلمهم بما يريد بخلاف ما لو انفذوا ابا البعث اليهم واحضارهم فانه يرتفع

ذلك الاحتمال

وجه عدم مناسبة لذلك اذ هو هو الذي كان وجها في عدم حل الاشكال الا بما يرتفع به

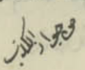
فتدبر

ذلك الاحتمال فيتم الحجة خصوصا بعد مبادرتهم الى طلب الرجوع الى القافة قوله ولتكونوا في بيوتكم هكذا وجدت لفظ الحديث في نسخة قديمة مصححة من الكافي وفيه دلالة على دخول لام الامر على صيغة المضارع المخاطب قوله فلما جاؤا اقعدونا في البستان قال الفاضل الصالح المازندراني قدس سره في شرحه الظاهر ان هذا من كلام الرضا عليه السلام وان اقعدونا على صيغة الامر والخطاب للعمومة والاخوة انتهى قوله واصطف عمومته واخوته هذا من كلام علي بن جعفر قوله ثم جاؤا بابي جعفر عليه السلام يعني محمد الجواد عليه السلام قوله وقالوا اي قالت العمومة والاخوة للقافة قوله فقالوا يعني القافة قوله ولكن المطبوع على الكذب يعني المتشبع عليه قوله من اللمم قال في المجمع اللمم محركة صغار الذنوب انتهى قوله ثم ان الظاهر من الخبرين الاخيرين خصوصا المرسلة حرمة الكذب حتى في الهزل ويمكن ان يراد به الكذب في مقام الهزل واما نفس الهزل وهو الكلام الفاقد للقصد الى تحقق مدلوله فلا يبعد انه غير محرم مع نصب القرينة على ارادة الهزل لا يخفى ان المشتمل على الجد والهزل من الاخبار المذكورة روايتان احديهما مرسلة سيف بن عميرة والاخرى رواية الحارث الاعور وقد وقع بينهما في كلام المصنف ذكر صحيحة بن الحجاج التي ليس فيها تعرض لذكر الجد والهزل فالتعبير عن الروايتين المذكورتين بالخبرين الاخيرين مبني على الغفلة عن توسط صحيحة بن الحجاج بينهما ثم ان توضيح مراده قدس سره هو ان المستفاد من الخبرين المذكورين هو ان الهزل الذي هو الكلام الفاقد للقصد يكون كذبا عند مخالفته للواقع ووجه الظهور

في الكذب

ان مقتضى عبارة الخبر الاول وهو قوله عليه السلام اتقوا الكذب في كل جد وهزل ظاهر في الكذب المتحقق في ضمن كلام جد او كلام هزل فيكون كلام الكذب هو الكلام المتصف بالهزل وكذا مقتضى قوله عليه السلام في الخبر الثاني لا يصلح من الكذب جد وهزل هو ان كلا منهما من اصناف الكذب فيصدق على كل منهما ويحمل عليه وعلى هذا يكون نفس الكلام الذي هو الهزل موصوفا بالحرمة لكنه قدس سره احتمل في الخبرين معنى آخر وهو ان يكون المراد بالكذب في الهزل الكذب في مقام الهزل بان يقحم الكلام الكاذب في طي الكلمات الصادرة منه على وجه الهزل ومثله قوله عليه السلام لا يصلح من الكذب جد وهزل يمكن ان يكون المراد به انه لا يصلح من الكذب وهو الكلام الذي قصد به معنى مخالف للواقع ما وقع في مقام الهزل فيكون الموصوف بالحرمة ذلك الكلام الذي قصد به معنى مخالف للواقع وعلى هذا لا يكون نفس الهزل الذي لم يقصد به المعنى متصفا بالحرمة فتدبر ثم ان قوله خصوصا المرسلة اشارة الى ان للمرسلة خصوصية في الدلالة على الحرمة لوقوع التعبير فيها بقوله عليه السلام اتقوا ووقوع التعبير في رواية الحارث الاعور بقوله عليه السلام لا يصلح قوله بل هو المطابق للقواعد لولا استبعاد التقييد في هذه المطلقات وبين ما دل كالرواية الاخيرة وغيرها على اختصاص الجواز بصورة الاضطرار المستلزم للمنع مع عدمه مطلقا عموم من وجه فيرجع الى عمومات حرمة الكذب فتامل اراد بالمطلقات الاخبار المشار اليها في كلامه من غيرها ما اشتمل على الاضطرار كالرواية الاخيرة وهي رواية سماعة بدليل جعلها طرفا في مقام ملاحظة النسبة بينها وبين المطلقات فمراده بالمطلقات ما دل على الجواز لمجرد الخوف وان لم يبلغ حد الاضطرار او للاصلاح ونحوه من المصالح كما يعطيه قوله في ذيل الاخبار المذكورة الى غير ذلك من الاخبار الواردة في هذا الباب وفيما يأتي

لان النسبة بين هذه المطلقات ثم



القدرة

من جواز الكذب في الاصلاح التي يصعب على التزام تقييدها بصورة عدم القدرة على التورية واشار بقوله لولا استبعاد التقييد في هذه المطلقات المذكورة من التقييد الذي يصعب التزامه حاصل مراده قدس سره في هذا المقام انه لولم يكن تقييد تلك المطلقات بصورة عدم القدرة على التورية مستبعدا لكان المطابق للقاعدة ما هو الموافق للاحتياط من حرمة الكذب ولزوم التورية وبيان ذلك ان مؤدى تلك المطلقات هو انه يجوز الحلف كاذبا في مقام الخوف او الاصلاح ونحوه من المصالح سواء بلغ الخوف او شيء من المصالح المذكورة حد الاضطرار ام لا ومقتضى الرواية الاخيرة وما في معناها مما تضمن قصر جواز الكذب او الحلف كاذبا على صورة الاضطرار بعد ارجاعها الى المنع من جوازه مع عدم الاضطرار مطلقا كما اشار اليه بقوله المستلزم للمنع مع عدمه مطلقا هو انه يحرم الكذب او الحلف كاذبا في غير صورة الاضطرار سواء كان هناك خوف او شيء من المصالح المذكورة ام لا ومعلوم انه حينئذ يكون النسبة بين الطرفين هو العموم من وجه ومورد الاجتماع هو ما لو كان خوف غير بالغ حد الاضطرار او شيء من المصالح الغير المنتهية الى ذلك الحد فيكون مقتضى الصنف الاول هو جواز الكذب في مورد الاجتماع فلا يلزم التورية ومقتضى الصنف الثاني هو عدم جوازه فيه فتلزم التورية فيتعارضان فيرجع الى عمومات الكذب ومقتضاها الحرمة فيجب التورية لدفع حرمتها هذا ويبقى هنا شيء وهو ان مقتضى قوله لولا استبعاد التقييد في هذه المطلقات هو ان استبعاده منها مانع عن المسلك الذي ذكره من ملاحظة التعارض بين ما ذكر من العامين من وجه والرجوع الى عمومات الكذب فنقول ان الوجه في ذلك هو ان مقتضى الرجوع الى عمومات الكذب هو حرمته مورد

الاجتماع والحكم بها تقييد في دلالة المطلقات المذكورة على الجواز بانه يلزم التورية
في موردها لكن يتوجه على هذا اشكال وهو ان ظاهر كلام المفسرة يعطي ان عمومات
الكذب مرجع بعد تعارض كطرفين وح نقول انه لا وجه لكونها من قبيل المرجع مقيدا
لاحد طرفي التعارض ولعله الى هذا اشار بالامر بالتامل ويمكن دفع الاشكال
المذكور بانه ليس مراده ان الدليلين يتساقطا فيلزم الاخذ بعمومات حرمة الكذب
من باب كونها مرجعا بل مراده انه يرجع الى عمومات الكذب في ترجيح احد طرفي التعارض
على الاخر بمعنى تقوية دلالته من جهة كونها معاضدة لاحد الطرفين وكونها
قرينة على ان المراد بالاخبار الدالة على انه يحرم الكذب في غير صورة الاضطرار انما
هو كعموم فهي باقية على عمومها وعن المقرر في محله ان ما يبقى من كعامين من وجه
المتعارضين مع عمومه يكون مخصصا او مقيدا لما قابله من كطرف الاخر ولعله
الى هذا اشار بالامر بالتامل قوله هذا مع امكان منع الاستبعاد
المذكور لان مورد الاخبار عدم الالتفات الى التورية في مقام الضرورة على الكذب
يؤيد ان الاخبار المذكورة لم ترد مطلقة حتى يطرء عليها التقييد بعد ذلك بل انما
وردت مقيدة من حيث كونها ناظرة الى صورة عدم الالتفات الى التورية ومن
المعلوم انتفاء القدرة على الشيء انما عند عدم الالتفات اليه قوله
قيل له جعلت فداك وما الاصلاح بين الناس قال تسمع من الرجل كلاما
يبلغه فتخبث نفسه فتقول سمعت فلانا قال فيك من الخير كذا وكذا خلاف ما سمعته
هكذا وجدت متن الحديث في هذا الكتاب وفي كتاب الانوار النعمانية ولم
يحضرني من كتب الاخبار المقدمة ما اراجعه والذي يحتمله هذا المتن الموجود
وهو ان سماعك من الرجل كلاما يبلغه عبارة عن ان تسمعه يقول بلغني او بلغنا

قال في كذا وكذا او ما ادى معنى هذا الكلام وبعبارة اخرى سماعك كلاما
يبلغه عبارة عن ان تسمع منه حكاية الكلام الذي بلغه حتى قال فيه فجملة يبلغه
صفة للكلام والفاعل فيها يعود الى الموصوف والاضافات التي تلاو التوضيح
والمراد انه تنقل لنفسه من جهة ذلك الكلام الذي بلغه ويكون المراد بخلاف ما
سمعته في آخر الحديث خلاف مضمون الكلام الذي سمعت حكايته
قوله وقوله ع مع قذف في قلبه يمكن ان يكون قيدا للاخير وهو فطنة
الروح فيكون الكهانة بغير قذف الشياطين كما هو ظاهر ما تقدم من النهاية
ويحتمل ان يكون قيد الجميع كوجوه المذكورة فيكون المراد تركب اخبار الكاهن
مما يقذفه الشيطان وما يحدث في نفسه لا ريب في ان المراد بقوله ع مع قذف
في قلبه انما هو قذف الشيطان في قلب الكاهن كما يدل عليه التعليل بقوله ع
لان ما يحدث في الارض من الحوادث الظاهرة اه لكن ثمة احتمال في تعلق كقيد
احتمالين احدهما ان يكون قيد كفطنة الروح وحيل لازم هذا التحقق الكهانة
بغير قذف الشياطين في الجملة اعني في ضمن وجوه الاخر التي هي فراسة العين
وذكاء القلب ووسوسة النفس وذلك لان تلك الوجوه لم تتقيد باقترانها بقذف
الشيطان في قلبه فلفظة يكون في قوله ع فيكون الكهانة بغير قذف الشياطين
تامة وليس الظرف خبرا له بل هو متعلق به على حد تعلق الظرف اللغو بعامله
يعني انها توجد بغير قذف اي في ضمن الوجوه الاخر كما عرفت وهذا هو الذي
ذكره في النهاية بقوله ومنهم من كان يزعم انه يعرف الامور بمقدمات
اسباب اه وثانيهما ان يكون قيدا لجميع الوجوه المذكورة فيكون كل منها
مركبا مما يدركه من تلقاء نفسه ومما يلقيه اليه الشيطان قوله

وقوله ع قبل ذلك مع قذف في قلبه الخ غرضه ان هذا اللفظ بانضمام ما بعده من
التعليل يدل على صدق الكاهن على من انحصر اخباره من الاخبار عن الارض لا انه
بنفسه يدل على ذلك من دون انضمام التعليل ويشهد بما ذكرنا لفظة الخ بعد قوله
مع قذف في قلبه قوله وظاهر هذه الصحيحة ان الاخبار عن
الغائبات على سبيل الجزم محرم مطلقا سواء كان بالكهانة او بغيرها لانه ع جعل
المخبر بالشيء الغائب بين الساحر والكاهن والكذاب وجعل الكل حراما ومن المعلوم انه
نفس الخبر النبوي لا يفيد جعل المخبر بالشيء بين الساحر والكاهن والكذاب وانما يفيد
ذلك في ضمن الحديث المروي عن ابي عبد الله ع بانضمام السؤال وذلك لان السائل
سئل عن رجل يخبر عن يأتيه يسئله عن الشيء يسرق او شبه ذلك فاجاب بانه قال
رسول الله ص من مشى الى ساحر او كاهن او كذاب يصدقه فيما يقول فقد كفر اه
فيحصل من الجواب بملاحظة السؤال حصر المخبر عن الشيء في الثلثة لانه ان لم يكن
ساحرا او كاهنا فلا اقل من كونه كذابا فيحرم الجميع بحكمه ع قوله
ففي رواية سماعة قال ابو عبد الله ع لما مات ادم شمت به ابليس وقابيل فاجتمعا
في الارض فجعل ابليس وقابيل المعازف والملاهي شماتة بادم على نبينا وآله وعليه السلام
فكل ما كان في الارض من هذا الضرب الذي يتلذذ به الناس من الزفن والمزمار
والكوبات والكبرات فانما هو من ذلك لا يخفى انه لم يذكر الرواية في الوسائل
على هذا الوجه وانما ذكر روايتين احديهما بعد الاخرى بلا فصل وهذا نصه
عنهم عن سهل عن سليمان بن سماعة عن عبد الله بن القاسم عن سماعة قال قال
ابو عبد الله ع لما مات ادم شمت به ابليس وقابيل فاجتمعا في الارض فجعل ابليس
وقابيل المعازف والملاهي شماتة بادم فكل ما كان في الارض من هذا الضرب الذي يتلذذ

الناس فانما هو من ذلك وعن علي بن ابراهيم عن ابيه عن النوفلي عن السكوني عن ابي عبد الله ع
قال قال رسول الله ص انهاكم عن الزفن والمزمار وعن الكوبات والكبرات انتهى موضع الحاجة ما في
الوسائل والمعازف كما في المجمع الات اللهو يضرب بها الواحد عزف انتهى والزفن
كما في المصباح الرقص وقال فيه زفن زفنا من باب ضرب رقص انتهى وفي المجمع لفظة في حديث
انهاكم عن الزفن والمزمار الزفن الرقص واللعب وفي الخبر كانت تزفن الحسن ع اي ترقصه واصله
اللعب والدفع انتهى والكوبات جمع كوبة قال في القاموس الكوبة بالضم النرد والشطرنج والطبل
الصغير والفهر والبربط انتهى والكبر بضم الاول وفتح الثاني الطبل قال في القاموس الكبر
كصرد الطبل ج كبار واكبار انتهى وفي الوافي ذكر الروايتين المذكورتين على ترتيب الوسائل
من دون زيادة ولا نقيصة في متنيهما لكن قال في اول سند الاولى كما محمد بن سليمان بن
سماعة عن عبد الله بن القاسم الى اخر الرواية على ما عرفته من الوسائل ثم قال في البيان
الذي عقبهما به ما لفظه المعازف الملاهي كالعود والطنبور ثم ساق الرواية الثانية
~~ما عرفته من الوسائل ثم قال~~ بقوله كما الاربعة عن ابي عبد الله ع الى اخر الرواية
الثانية على ما عرفته من الوسائل ثم قال بيان الزفن اللعب والدف ويزفنون
يرقصون والمزمار ما يزمر به الزمر التغني في القصب ومزامير داود ع ما كان يتغنى
به من الزبور والكوبة بالضم يقال للنرد والشطرنج وكالطبل الصغير والبربط
والكبر محركة الطبل انتهى وذكر ذلك كله في باب كسب المغنية وشراؤها
قوله اما اللعب فقد عرفت ان الظاهر بعض ترادفهما ولكن مقتضى
تعاطفهما في غير موضع من الكتاب العزيز تغايرهما اراد ره ان ظاهر بعض
صاحبي الصحاح والقاموس كما تقدم في كلامه هو كون اللعب مرادفا اللهو ولكن
لا يخفى ما في التعبير بقوله ترادفهما خبرا عن اللعب من الحزازة وحق العبارة ما ذكرناه

ثم ان من جملة ما وقع فيه تعاطف بين اللعب واللهو قوله تعالى انما الحيوة الدنيا لعب ولهو
قوله ــــــــ ونحوها رواية ابي ايوب حيث اراد باللغو الغناء مستشهدا
بالآية في الوسائل عن ابي ايوب الخزاز قال نزلنا بالمدينة فاتينا ابا عبد الله عم فقال لنا
اين نزلتم فقلنا على فلان صاحب القيان فقال كونوا كراما فوالله ما علمنا ما اراد به
وظننا انه يقول تفضلوا عليه فعدنا اليه فقلنا لا ندري ما اردت بقولك كونوا
كراما فقال اما سمعتم الله عز وجل يقول اذا مروا باللغو مروا كراما والمراد بالقيان
هنا الجواري المغنيات وان كان قد وقع الخلاف في اصل وضع القينة من حيث
اعتبار وصف الغناء فيه وعدمه قال في المصباح القينة الامة البيضاء هكذا
قيده ابن السكيت مغنية كانت او غير مغنية وقيل يختص بالمغنية وقينتان
وقينات مثل بيضة وبيضتان وبيضات انتهى ثم ان هذه الرواية انما تنطبق على ما
اراده المقهرة من ترادف اللهو واللغو تمام الانطباق لو كان قد وقع التعبير فيها
عن الغناء باللهو ثم وقع الاستشهاد بالآية كما وقع في رواية محمد بن حماد و
ليس كذلك كما عرفت متن الرواية فينبغي ان يكون مراد المقهرة ان رواية ابي ايوب مثل
رواية محمد بن حماد من جهة انه اراد باللغو في الآية الغناء حيث استشهد
بالآية فتقوم رواية ابي ايوب مقام استشهاد مولينا الرضا عم بالآية في انضمام
الى قوله عم ان السماع في حيز اللهو فيحصل من انضمام اليه ترادف اللهو و
اللغو كما كان يحصل من انضمام الاستشهاد بالآية الى ذكره عم بقوله ان
السماع في حيز اللهو ترادفهما قوله ــــــــ وفي رواية ابي خالد
الكابلي عن سيد الساجدين عم تفسير الذنوب التي تهتك العصم بشرب الخمر
واللعب بالقمار وتعاطي ما يضحك الناس من اللغو والمزاح وذكر عيوب الناس

وبيضات م

وفي وصية النبي ص لابي ذر رض ان الرجل ليتكلم بالكلمة فيضحك الناس فيهوى
ما بين السماء والارض الظاهر ان الغرض من ذكر الرواية الاولى بيان
مستند التحريم الذي هو وجه في مقابل ما ذكره من الوجه الاقوى من ذلك
لدلالتها عليه من حيث عد ما يضحك الناس من اللغو والمزاح في عداد الذنوب
التي هي شرب الخمر واللعب بالقمار وان الغرض من ذكر الرواية الثانية بيان
مستند الكراهة لظهور قوله عم فيهوى ما بين السماء والارض في ذلك و
الظاهر ان وجه جعل الكراهة اقوى هو كون مستندها مؤيدا بالشهرة
العظيمة قوله ــــــــ مدح من لا يستحق المدح او يستحق الذم ذكره
العلامة ره في المكاسب المحرمة لا يخفى ان الموجود في كلام العلامة ره انما
هو الثاني وعكسه دون الاول قال في التذكرة يحرم حفظ كتب الضلال ونسخها
لغير النقض والحجة ونقلها الى ان قال ومدح من يستحق الذم وبالعكس
والتشبيب بالمراة المعروفة المؤمنة بلا خلاف في ذلك كله انتهى ومثله بعينه
عبارة القواعد بالنسبة الى مسئلتنا ومعلوم ان المراد بالعكس انما هو ذم
من يستحق المدح وكذا في المنتهى قال لا فيه الغيبة حرام وكذا هجاء المؤمنين
والكذب عليهم والنميمة والسعاية بالمؤمنين وسبهم وشتمهم والسعي في [illegible]
ومدح من يستحق الذم وذم من يستحق المدح والامر بشيء من ذلك واخذ
الاجرة عليه والتشبيب بنساء المؤمنين بلا خلاف انتهى ثم ان عبارة عنوان
المسئلة بظاهرها تعطي انه لو كان جائر مؤمنا او سخيا او شجاعا مثلا
لم يجز مدحه بايمانه وسخائه او شجاعته لانه يصدق عليه انه مدح من يستحق
الذم ولو من جهة جوره والظاهر ان ذلك مما لا يلتزم به احد وهذا

قال في جامع المقاصد ان المراد مدح من يستحق الذم من الوجه الذي يستحق به الذم
وكذا عكسه اما اعطاء الشخص الواحد حقه من المدح والذم باعتبار مقتضاهما
فانه يجب ثم قال ولا يبعد ان يقال بتحريم مدح من يستحق الذم وان لم يكن
من الوجه الذي يستحق به الذم اذا فهم السامع منه كونه ممدوحا لما فيه من ايهام
الباطل انتهى ويبقى الكلام في المراد من العبارة الاولى اعني مدح من لا يستحق المدح
فنقول ان اريد به وصفه بما ليس فيه مطلقا سواء كان متصفا بصفة اخرى موجبة
ام لا كان الفرق بينه وبين مدح من يستحق الذم ظاهرا ولكن وجه حرمته واضحا
ضرورة انه نوع من الكذب الا انه يتجه على هذا التقدير اشكال وهو انه لا وجه لافراد
هذا الخصوص عن الكذب كما ان افراد مدح من يستحق الذم ايضا لو كان هو كعنوان
يتجه عليه هذا الاشكال ولهذا قال في جامع المقاصد في مقام دفع الاشكال
عن الاخير وانما ذكر هذا الخصوص وان كان نوعا من الكذب لانه اغلظ من غيره ولما
في ذم من يستحق المدح من زيادة ايذائه انتهى وان اريد به مدح من ليس اهلا
للمدح اصلا وكذا العكس كما صرح في مفتاح الكرامة بانه قد يراد بمدح من
يستحق الذم وذكر انه يشعر به عبارة ش حيث قال والذم لغير اهله والمدح
في غير محله اتجه عليه ايضا الاشكال السابق ولا مدفع له الا ما عرفت لكن في
مفتاح الكرامة بعد ذكر هذا التفسير وذكر اشعار عبارة الدروس به ما لفظه
ولعله بهذا يندفع التكرار عند صدق التامل والا فهذا يطرق فيه نوع من الكذب
وباحدهما نوع من الهجاء انتهى وليت شعري ان كون الذم والمدح لمن ليس
اهلا له اصلا كيف يخرجهما عن عنوان الكذب او يخرج الذم عن الهجاء حتى يندفع
به التكرار هذا والظاهر ان ما ذكره تكثرة من اخذ العنوان على الوجهين

اشارة الى ما ذكره في الدروس على تفسير مفتاح الكرامة والى ما ذكره العلامة ره
كما صرح به هو ره ثم لا يخفى عليك جريان الاستدلال بالقبح العقلي على كل من
العنوانين وان ذلك مما لا اشكال فيه قوله ــــــــ ويدل عليه من الشرع
قوله تعالى ولا تركنوا الى الذين ظلموا فتمسكم النار لا يخفى عليك ان هذا
الاستدلال ينطبق على العنوان الثاني بعد تفسيره بما ذكره في جامع المقاصد
من كون المراد المدح على الجهة التي يستحق الذم فيها وذلك لوضوح ان مدح
الظالم من جهة كونه ظالما ركون اليه لكنه لا ينطبق على العنوان الاول سواء
فسر بمدح من لا يستحق المدح المقول فيه بان لا يكون فيه ذلك ام فسر بمدح من لا
يستحق المدح اصلا ضرورة عدم ملازمة شيء من العنوانين للظلم اذ قد يكون
الظالم مؤمنا بالله او سخيا او حليما او غير ذلك الا ان يكون المراد بالظلم ما يعم
الظلم لنفسه وهو الفسق ويكون المراد من عدم استحقاق المدح من جهة مخالفة
ربه عز وجل لكنه كما ترى قوله ــــــــ وعن النبي ص فيما رواه الصدوق ره
من عظم صاحب دنيا واحبه طمعا في دنياه سخط الله عليه وكان في درجته
مع قارون في التابوت الاسفل من النار وهذا الحديث يمكن تقريبه على وجه
ينطبق على العنوان الثاني وذلك لان تعظيم صاحب الدنيا يشمل باطلاقه
مدحه من الجهة التي يستحق فيها الذم والمفروض كون صاحب الدنيا
مذموما بدلالة الحديث لان كون المعظم في درجة صاحب الدنيا مع قارون يعطي
كون صاحب الدنيا من جلساء قارون فيكون مستحقا للذم واما انطباقه
على العنوان الاول فلا وجه له سواء اريد به من ليس مستحقا لما قيل فيه من المدح
ام اريد به من ليس مستحقا اصلا ضرورة عدم الملازمة بين تعظيم صاحب الدنيا

وينبغى ان لا يكون فيه شئ ما يوجب صدق المدح فى مقابلته فلا يلزم من كونه صاحب دينا كونه لا يستحق ما قيل فيه من المدح لامكان ان يكون فيه ما يوجب صدق المدح كما انه لا يلزم من لا يستحق المدح اصلا قوله مدح سلطانا جائرا وتخفف او تضعضع له طمعا فيه كان قرينه فى النار التضعضع الذل والخضوع كما وقع التصريح به فى كتب اللغة ثم لا يخفى عليك ان مدح السلطان كما يتحقق باخفاء ظلمه او تزيين ما فعله ظلما حتى يكون من قبيل مدح من لا يستحق الذم من الجهة التى مدح لاجلها كذلك يتحقق بمدحه بما فيه وعلى هذا يكون بين كل دليل والعنوان الثانى عموم من وجه بملاحظة كون العنوان المذكور اعم من السلطان فلا يخلو الاستدلال به عليه من وهن هذا بالنسبة الى العنوان الثانى واما بالنسبة الى العنوان الاول فعدم الانطباق اظهر سواء اريد بمن لا يستحق المدح من لا يستحق خصوص المدح الذى قيل فيه او اريد به من لا يستحق المدح اصلا قوله وقد ورد فى عدة اخبار ان شرار الناس الذين يكرمون اتقاء شرهم لا لوجوب الاتقاء منهم فلا دلالة فيه على ذمهم اصلا وان اريد بيان ذمهم فليس المقام مما يقتضى بيان ذلك فتدبر قوله

وامّا معونتهم فى غير المحرمات فظاهر كثير من الاخبار حرمتها ايضا كبعض ما تقدم الظاهر انه اراد بالبعض المتقدم الخبر الجهنى الاول وكيف كان فانما يدل على ان مطلق اعانة الظالم حرام سواء كانت الاعانة فى ظلمه ام فى غيره فالاستدلال بها على حرمة اعانة الظالم فى غير ظلمه من جهة دلالتها عليها بالاطلاق لا بالخصوصية وذلك لان المبنى للظالم للاعانة اعم من ان يكون للاعانة فى ظلمه او فى غيره من المحرمات او فى غيرها ودعوى اشعار تعليق الحكم بالوصف بكونه علة وان

معونة الظالمين

كانت مسلمة الا ان الاشعار لا يبلغ حد الدلالة فلا يعتبر دليلا على الاحكام مضافا الى ان قوله ع من مشى الى ظالم ان كان مشعرا بالاختصاص فقوله ع وهو يعلم انه ظالم مشعر بان الفعل الذى اعانه فيه ليس بظلم والا لقال وهو يعلم ان العمل الذى يعينه فيه ظلم ولم يقل وهو يعلم انه ظالم ومع تعارض الاشعارين يبقى الاطلاق على حاله هذا بالنسبة الى اولهما ومثله الحال فى ثانيهما فانه مطلق ايضا لان قوله ع برى لهم قلما او لاق لهم دواة يعم ما لو كان القلم والدواة من اسباب الظلم وما لو لم يكونا من اسبابه واما الخبر الاخير فهو ظاهر بل صريح فى خصوص الظلم لان تعليق السوط بين يدى ظالم كناية عن امساكه له بين يديه لاجل ضرب من امره بضربه ومعلوم ان امره ذلك ظلم قوله وقول الصادق ع فى رواية يونس بن يعقوب لا تعنهم على بناء مسجد هذه الرواية وصفها العلامة فى المنتهى بالصحة بعد ذكرها والاحاديث فى ذلك كثيرة وظاهره ان المشار اليه هو مضمونها الذى هو المنع عن بناء المسجد ويحتمل ان يكون اصل حرمة اعانة الظالمين والامر سهل قوله وقوله ع ما احب انى عقدت لهم عقدة او وكيت لهم وكاء وان لى ما بين لابتيها لا ولا مدة بقلم قال فى المصباح الوكاء مثل كتاب حبل يشد به راس القربة الى ان قال واوكيت السقاء بالالف شددت فيه بالوكاء ووكيته من باب وعد لغة قليلة انتهى وقال فيه اللابة الحرة وهى الارض ذات الحجارة السود والجمع لاب مثل ساعة وساع وفى الحديث حرم المدينة ما بين لابتيها لان المدينة بين حرتين انتهى وفى المجمع لابتا المدينة حرتان عظيمتان يكتنفانها انتهى ان الظاهر ان الواو فى قوله

وان لى ما بين لابتيها للحال وان الضمير المضاف اليه عائد الى المدينة بدلالة الحال على ذلك من صدور الرواية فيها وحاصل مجموع الفقرة ما احب انى عقدت لهم عقدة او شددت لهم راس قربة بالوكاء فى حال صيرورة ما بين لابتى المدينة من الملك والمال لى عوضا عما عملته من هذا العمل اليسير فكيف بغير تلك الحال وقوله ع لا بعد الفقرة المذكورة تاكيد للنفى المذكور وقوله ع ولا مدة بقلم الواو فيه للعطف ولا لاعادة النفى ومدة اما مفعول بقوله احب اى ما احب مدة بقلم لهم عوضا عما بين لابتيها او مفعول مطلق والتقدير ما احب انى مددت لهم مدة بقلم لهم عوضا عما بين لابتيها قوله وقول ابى عبد الله ع فى رواية الكاهلى من سود اسمه فى ديوان ولد سابع اه كتب صاحب الوسائل على هذا الحديث حاشية ونصها سابع قلب عباس وغيره مما روى او العين رد شهادة المملوك رمع انتهى وهذا منه صاحب الحدائق ره حيث قال بعد ذكر الحديث سابع مقلوب عباس كنى به تقية كما يقال رمع مقلوب عمر انتهى قوله او النهر يكريه او المسناة يصلحها قال فى المجمع كريت النهر كريا من باب ضرب ورمى حفرت فيه حفرة جديدة وكريت الارض وكروتها اذا حفرتها ومنه الحديث كرى جبرئيل ع خمسة انهار انتهى وفيه ايضا المسناة بضم الميم نحو المرزود بما كان ازيد ترابا منه ومنه التحجير بالمسناة انتهى قوله ع فى سرادق من نار قال فى الوافى سرادق معرب سرا پرده انتهى قوله فوجم ابى قال فى المجمع الواجم الذى اشتد حزنه حتى امسك عن الكلام انتهى وفى الوافى سكت على غيظ والوجم والواجم العبوس المطرق المسك عن الكلام لشدة الحزن انتهى قوله وهو كما عن جماعة ان يزيد فى ثمن السلعة وهو لا يريد شراءها ليسمعه غيره فيزيد لزيادته بشرط المواطاة مع البايع او لا بشرطها اعلم

فى معنى النجش

ان الذى يعطيه كلام الشيخ ره فى ط هو انه يعتبر فى مفهوم النجش ان يزيد الرجل زيادة على قيمتها اللائقة بها لانه قال فيه وهو ان يزيد الرجل فى ثمن السلعة زيادة لا تسوى بها وهو لا يريد شراءها وانما يريد ان يقتدى به المستام فهذا هو النجش انتهى ويظهر اعتبار القيد المذكور من المصباح حيث قال نجش الرجل نجشا من باب قتل اذا زاد فى سلعة اكثر من ثمنها وليس قصده ان يشتريها بل ليغر غيره فيوقعه فيه انتهى وقد فسر فيه الثمن بالعوض فيكون المراد بالزيادة على العوض هو ما يقابله وفى شرح القاموس هو ان يريد الانسان ان يبيع بياعة فيساومه فيها بثمن كثير لينظر اليه ناظر فيقع فيها وظاهره ان يكون الثمن كثيرا بالاضافة الى مرتبة المثمن والا فالكثير لا حد له فيكون تعريفا بالمجهول وجملة من تعاريفه خالية عن اعتبار التقييد المذكور مثل ما ذكره العلامة ره فى القواعد حيث قال وهو الزيادة لزيادة من واطأه البايع وما ذكره المحقق الثانى ره من انه الزيادة ~~على العوض مما هو لائق فى~~ السلعة ممن لا يريد شراءها لمواطاة البايع له على ذلك لايقاع غيره انتهى وعبارة المقنعة فى عدم التقييد اظهر من اعتباره لان الزيادة فى ثمن السلعة اى عوضها وقيمتها تصدق بما لو زاد الرجل فى ثمنها بياع من يزيد زيادة تسوى بها بل بما دون ذلك من مراتب الزيادة فى ثمن السلعة المتعارفة فى سوق من يزيد ويظهر اثر الفرق بين قسمى التعريف فى هذا الذى ذكرناه لانه بناء على اعتبار قيد الزيادة عما يسوى يخرج عن النجش موضوعا وحكما وبناء على عدمه يدخل فى الوجهين هذا ولا يخفى عليك انه ليس فى شئ من تعاريف اهل اللغة المتقدم ذكرها التقييد بكون الزيادة مبنية على المواطاة بين الناجش والبايع وعلى هذا فيدخل فى النجش كلام من قسمى

المبني على المواطاة وغيره ولعل تقييد العلامة ره وغيره بالمواطاة مبني على الغالب و
اشارة الى انه ليس النجش من الامور التي من قبيل اللغو والعبث بل هو مبني على تحصيل التعطف
بالبايع والمودة له ومن هنا ظهر وجه التعميم في كلام المصنف ره ولو فرض خروج صورة عدم المواطاة
عن موضوع النجش شاركته في حكمه قطعا لكونه غشا وتلبيسا واضرارا ثم انه بقي هنا شئ
وهو ان الزيادة على القيمة اللايقة بالمبيع من الناجش يتصور على وجهين احدها
ان يكون ذلك في بيع من يزيد وثانيهما ان يكون ذلك في غيره بان يساوم الناجش
البايع في السلعة بازيد من قيمتها بمرأى من الطالب لها ليغره فيوقعه في شرائها
ويشمل الشمول للقسمين مما ذكرناه من تعاريف اهل اللغة وان كان ما حكينا
عن المصباح اظهر في الاول وما حكيناه عن شرح القاموس اظهر في الثاني بل نقول
ان كلا منهما يعم القسمين كما لا يخفى على من تامل وعلى هذا فتعريف المصنف ره يشمل
القسمين ويظهر مما ذكرناه انه لو ساوم في السلعة بما لا يزيد على قيمتها اللايقة
او زاد في بيع من يزيد بما لا يزيد عليها لم يكن من النجش موضوعا ولا حكما وينبغي
تتميم الكلام هنا بالبحث عن امور احدها انه يتفرع على زيادة بيع من يزيد
البحث عن انه لو زاد الناجش مرات لم يكن مراتبها الاول ما يزيد على ثمن السلعة
اللايق بها وكانت المرتبة الاخيرة هي التي تزيد على ثمنها فهل يحرم جميع الزيادات
حتى يحكم بفسقه في المرة الاولى ان قلنا بان النجش من الكبائر كما هو الظاهر
لكونه ظلما ام يحرم الاخيرة دون غيرها الظاهر هو الثاني فلو ترك الزيادة قبل الوصول
الى مرتبة الزيادة عن القيمة اللايقة لم يكن فعل حراما ويمكن ان يقال بحرمة الجميع و
يوجه ذلك بان المتعارف من الزيادة على القيمة في سوق من يزيد انما هي الزيادة على
سبيل التدريج فمجموع كمفعل مؤلف من مجموع الزيادات محكوم عليه بالحرمة وتحقق حكم

الحرمة

الحرمة بالدخول في جزء من المركب بعزم الاتمام والاتيان بسائر اجزائه كما قالوا في حق
من شرع في صنع جزء من اجزاء الصنم بنية اتمامه والحاق سائر الاجزاء بالجزء الذي
عمله والوجه هو الاول لان التركيب اعتباري ومتعلق حكم الحرمة انما هو الزيادة
على قيمة المبيع اللايقة به وهي انما تتحقق بالاخير كما هو المفروض ثانيها
انه قال في ط بعد ايراد الاخبار الدالة على حرمة النجش ما نصه وهذا نهي يقتضي
التحريم فاذا ثبت تحريمه فالمشتري اذا اقتدى به وزاد في الثمن واشتراه كان الشراء
صحيحا لانه لا دليل على فساده فاذا ثبت صحته فهل للمشتري الخيار ام لا ينظر فان
كان النجش من غير امر البايع ومواطاته فلا خيار له لانه لا يفسخ عليه البيع بفعل غيره
وان كان بامره ومواطاته اختلف فيه فمنهم من قال لا خيار له ومنهم من قال له
الخيار لانه تدليس والاول اقوى انتهى وعن الخلاف انه نفى الخلاف عن صحة البيع
وعن ابن الجنيد الحكم ببطلانه ان كان بمواطاة البايع وفي القواعد بعد تفسير النجش
بما تضمن التقييد بالمواطاة انه مع الغبن الفاحش يتخير على الفور على راى
انتهى وعن القاضي انه اثبت الخيار مع الغبن وغيره فتحصل ان في المسئلة
اقوالا لان منهم من قال بصحة البيع مطلقا مع مواطاة البايع وعدمها ومنهم
من قال ببطلانه في صورة مواطاة البايع ثم اختلف القائلون بصحة البيع
فمنهم من قال بانه لا خيار للمشتري مطلقا مع مواطاة الناجش مع البايع وعدمها
ومنهم من فصل بين ما لو كان بامر البايع وعدمه فاثبت الخيار في الاول
دون الثاني ومنهم من فصل بين صورتي وجود الغبن الفاحش وعدمه
بثبوت الخيار في الاول دون الثاني كالعلامة ره وظاهره الحكم بهذا التفصيل
في صورة مواطاة الناجش والبايع من حيث تفسيره اصل النجش بما تضمن التقييد

بالمواطاة ومنهم من حكم بثبوت الخيار مطلقا سواء كان هناك غبن ام لا وهو المحكي عن القاضي
والحق هو القول بثبوت الخيار مع الغبن وعدمه مع عدمه لان الحكم ببطلان البيع
مما لا موجب له ضرورة انه لم يقم دليل على كون زيادة قيمة المبيع من جملة ما يوجب الفسخ
مطلقا بعد قيام الدليل على لزوم البيع نعم ان كان هناك غبن قام ادلة خيار
الغبن باثباته في المقام والا فلا وجه وهو فرق بين ما لو كان بمواطاة البايع وعدمها
ضرورة عدم ثبوت مدخلية لها شرعا في الفسخ ولا في عدمها وما تقدم في كلام
الشيخ ره من انه في صورة عدم امر البايع بالزيادة لا خيار استنادا الى انه لا يفسخ
عليه البيع بفعل غيره مما لا محصل له لان بيع المالك ماله بالزيادة عن قيمته موجبة لغبن
المشتري من افعاله الموجبة للفسخ ضرورة قيام الدليل على كون الغبن موجبا
وثبوت شئ من الاسباب البعيدة التي ليست من فعل المالك البايع غير مناف لذلك
ثالثها انه قال في مفتاح الكرامة الظاهر جريان النجش في ساير المعاوضات تنقيحا للمناط
وتعويلا على ما في المصباح المنير وقد يلوح ذلك من عبارة القاموس وينبغي الحاق الخبر
وفيما لو قال اعطيت بهذه السلعة كذا فصدقه المشتري واشتراه ثم تبين له
خلاف ذلك انتهى وانت خبير بان ما في المصباح لا يدل على ذلك لتضمنه لفظ
الاشتراء فيظهر منه اختصاصه بالبيع لا غيره الا ان يقال ان المراد بالاشتراء مطلق
الاستبدال وهو معنى مجازي لا يحمل عليه اللفظ الا بقرينة او يقال ان ما ذكره في
ذيل كلامه من ان الاصل في النجش الاستتار لانه ليستر قصده ومن المعلوم انه مراده
بذلك بيان المعنى اللغوي الماخوذ منه الذي ليس مرادا في الاخبار قطعا والا
لكان الناجش مثلا في الحديث متوجها الى كل من يستر قصده وهو واضح البطلان
نعم يلحق بالبيع ساير المعاوضات من جهة تنقيح المناط وكونه غشا وتلبيسا واضرارا

ومن ذلك

ومن ذلك يعلم الحال فيما ذكره من الفرض الاخير وهو ما لو قال اعطيت بهذه السلعة
كذا الخ رابعها انه قال في مفتاح الكرامة انه اذا واطأه على ترك الزيادة ليشتري
بالثمن القليل فالظاهر انه من النجش ايضا ثم قال ونحوه مواطاة المشتري في دفع
الزايد اليه والذهاب عنه ليمتنع من بيعه حتى ينقضي السوق ويشتريه بالبخس
ثمن الى غير ذلك من اسباب الخدايع والحيل قلت ان اراد به اندراجه في موضوع
النجش فتوجه المنع اليه جلي وان اراد اللحوق حكما فلا باس به من جهة كونه غشا
وتلبيسا واضرارا قوله ره وحرمته بالتفسير الثاني خصوصا لا مع
المواطاة يحتاج الى دليل هذا هو الحق الذي لا محيص عنه فالوجه هو الحكم بالجواز
للاصل قوله ره سلط الله عليه تنينا اسود ينهش لحمه قال في القاموس
تنين كسكيت حية عظيمة وفيه ايضا نهشه كمنعه نهسه ولسعه وعضه
قوله ره وعلى هذا التفصيل دل غير واحد من الاخبار وظاهر المبسوط
وابن حمزة التحريم مطلقا كبعض الاخبار وكلاهما محمول على المقيد جمعا اعلم
ان في المسئلة اقوالا احدها ما ذهب اليه الشيخ ره في ط وابن حمزة في فصل الاحكام
الموفق من الوسيلة من القول بحرمة النوح مطلقا غير مقيد بكونه بالباطل بل ادعى الاول
عليه الاجماع قال ره في اخر كتاب الجنايز واما اللطم والخدش وجز الشعر والنوح فانه
كله باطل محرم اجماعا انتهى ولاد زهرة اخذ الاجرة عليه ولم ينقل عنهما الاستناد
الى غير الاجماع الذي عرفت حكايته عن اولهما نعم ذكر بعض الاواخر انهما لعلهما
استندا الى اطلاق الاخبار المانعة عن اجر النايحة وعن النياحة مثل ما رواه
في الكافي عن عمرو الزعفراني عن ابي عبد الله ع قال من انعم الله عليه بنعمة فجاء
عند تلك النعمة بمزمار فقد كفرها ومن اصيب بمصيبة فجاء عند تلك المصيبة

بنايحة فقد كفر وما رواه في الفقيه في حديث المناهي وفيه انه صلى الله عليه وآله نهى
عن الرنة عند المصيبة وعن النياحة والاستماع اليها ونهى عن تصفيق الوجه وما
رواه في الخصال ومعاني الاخبار عن جعفر بن محمد ع عن ابائه ع عن علي ع قال قال رسول
الله ص اربعة لا تزال في امتي الى يوم القيمة الفخر بالانساب والطعن في الاحساب
والاستسقاء بالنجوم والنياحة وان النائحة اذا لم تتب قبل موتها تقوم يوم القيمة
وعليها سربال من قطران ودرع من جرب كذا وعلى هذا فالاخبار المشتملة على
الحكم بالكراهة يراد بها الحرمة لعدم ثبوت استعمالها في الازمنة السابقة فيما
يستعمل فيه في زماننا هذا وثانيها القول بالكراهة مطلقا وهذا القول لها
دل كلام صاحب مفتاح الكرامة ره على وجوده فانه قال والقول بالكراهة مطلقا غير بعيد
كما نص عليه في التهذيب وغيره لمكان الموثقة المذكورة يعني موثقة سماعة وغيرها
او تخص بما اذا شرطت الاجرة لمكان خبر حنان بن سدير حيث قال له قل لها لا تشارط
كما نص عليه في التذكرة وغيرها والقائل بالاطلاق يقول تتاكد مع الشرط كما في التحرير
وهو الموافق للقواعد الاصولية اذ لا بحث في المقام على المذهب الصحيح حمل المطلق على المقيد
لان الكراهة مما تزايد وتتاكد ولا كذلك الوجوب والتحريم وان كان بعضه اعظم من بعض
انتهى ووجه دلالة الكلام على اطلاق كراهة النوح بالمعنى الذي يجاوز القول الاول
هو الاستناد الى موثقة سماعة وهي انه قال سالته عن كسب المغنية والنائحة فكرهه
اذ ليس فيها تقييد بكون النوح بالحق فتدبر ثالثها ما عن المقنعة وفي المراسم
والنهاية والسرائر والنافع والتذكرة والروضة ومجمع البرهان وغيرها من التفصيل
بين النوح بالباطل والنوح بالحق بحرمته وحرمة اخذ الاجرة عليه في الاول دون الثاني وحكى
عن المنتهى دعوى الاجماع على هذا التفصيل ولكني راجعته فوجدته خاليا عنها

دعوى الجواز

دعوى الجواز انه للجمع بين النهي عن النوح في النصوص الكثيرة وبين ما دل على الجواز من الكثيرة
والنصوص المستفيضة المعتضدة بالمحكي من فعل فاطمة ع بل والفاطميات في كربلاء وغيرها
بل والمحكي في زمن النبي ص في المدينة من فعل نساء المسلمين بل زوجته خصوصا ام سلمة
من في ندبتها للوليد يعني انه يكون ذلك تقريرا منه ص على ذلك بل هو قد
امر بنت حمزة لكان الباقر ع قال الصادق ع حمل المحرم على النوح بالباطل والمحلل
على خلافه فيشهد له قوله ع في الخبر لا ينبغي لها ان تقول هجرا فاذا جاء الليل فلا تؤذي
الملئكة بالنوح وغيره ذلك ثم انه ره اشار الى تفسير الباطل في كلمات الفقهاء ره فقال ولعله
المراد بالباطل في الفتاوى فان الهجر بالضم الافحاش والخنا فيراد وبيح تعداد افعاله
القبيحة وصفاته المذمومة شرعا كحو النياحة على بعض الناس بذكر تهتكهم في المحرمات
من الزنا واللواط وقتل النفوس في السرقة والنهب ونحو ذلك لا ما يشمل دعوى المبالغة في
المدح لكن يحكي جماعة ان المراد به ما لا يجوز ذكره مثل الكذب بل عن جامع المقاصد انه قد يلحق
به او يدخل فيه ما اذا سمع صوتها الاجانب فيمنع كما ذكرناه في محله خصوصا مع عدم تمييز
الالفاظ اقول ما ذكره من تفسير الباطل في الفتاوى بالافحاش والخنا تفسير بما لا يرضى
به اهلها لاباء عباراتهم عن ذلك الا ترى ان مفاد عبارة ابن ادريس ره في السرائر حيث
قال وكسب النوائح بالاباطيل حرام ولا باس بذلك على اهل الدين بالحق من الكلام ومثلها
عبارة العلامة ره في القواعد حيث قال ويحرم اجر النائحة بالباطل ويجوز بالحق وكذا
غيرها من العبارات التي اشتملت على مقابلة الباطل بالحق وذلك لان الحق كما في شرح
القاموس وغيره هو الشيء الثابت المحقق قال فيه يقال هو حق اي ثابت اصيل ليس بباطل انتهى
ومعلوم انه اذا وصف به الكلام اريد به تحقق معناه وثبوته وكونه مطابقا للواقع وعلى
هذا فلا يكون الباطل المذكور مقابلا له في كلماتهم الا عبارة عن غير المطابق للواقع اذ لا وجه لمقابلة

مرتبة ما يدخل في المبالغة منه وما
لا يقصد به الخطاب مع احد مما ذكر
لهم وقرينته معه واما الاخر فليس
ما نحن فيه قطعا على انه مبني على حرمة
سماع الاجانب ذلك من غير ريبة وفيه منع
منه

الحق المطابق للواقع بالافحاش والخنا الذي ليس بطلانه الا من جهة كون اصل الفعل قبيحا ويكون
ذكره اشاعة للقبيح ولا مدخل في بطلانه لعدم المطابقة للواقع لما عرفت من كون اصل الفعل
قبيحا وكون نسبته الى الميت وذكره به اشاعة للقبيح الذي هو مبغوض الشارع وان كان
واقعا في الخارج ولهذا فسره جماعة بالكذب كما اعترف هو ره به ولم يفسر الباطل احد في
الفتاوى بما فسره به نعم قال في مفتاح الكرامة انه قد يراد بالباطل الهجر لما في الخبر ولا ينبغي لها
ان تقول هجرا فاذا جاء الليل فلا تؤذي الملئكة بالنوح والهجر بالضم الافحاش والخنا كما في
الصحاح انتهى وظاهره انه يريد تفسير الخبر وكونه مصداقا لما قد يراد لا تفسير الفتاوى ثم
انه على هذا التفسير لا يكون لما ذكره شاهد الجمع بين طائفتي الاخبار مساس بالمقام والشاهد
على ذلك ما حكاه في الحدائق عن النهاية رواية مرسلة بقوله وسئل عن اجر النائحة فقال لا باس
اذا قالت حقا[2] وما عن الفقه الرضوي حيث قال ولا باس بكسب النائحة اذا قالت صدقا فيتجه عليه
ان الاستشهاد بالخبر الذي استشهد به مع كونه في مقام بيان مستند اهل القول بحرمة
النوح بالباطل وكونه في مقام الحكاية عنهم لا يعطيه قوله جل في عبارته المذكورة
على ما حكوا به من حرمة النوح بالباطل وكونه في مقام الحكاية بالكذب مما لا ارتباط له
بمقصودهم ولا ينطبق على مذهبهم مضافا الى ان جملة مما استدل به على الجواز لا دلالة
فيها على ما نحن بصدده لان نوح الفاطميات في كربلاء انما هو على الحسين ع ومشهده
معروف وذلك مما ثبت استحبابه بل قد وجبت الجنة لمن اقامه وفعل فاطمة ع على النبي ص ولا
مجال للتعدي منه الى النوح على الرعية ولكن رواية يونس الناطقة بامر الباقر ع ابنه ع بان
يوقف اعيانا للنوادب يندبنه ع بمنى فلا يقاس عليه النوح على غير اهل العصمة سلام الله عليهم
ومن هنا قال العلامة المجلسي ره معلقا على هذا الحديث في حواشي الكافي انه يدل على رجحان
الندبة عليهم واقامة ماتم لهم لما فيه من تشييد حبهم وبغض ظالميهم في القلوب وهما العمدة

في الايمان

وقد اورد ما نصه بعض قال لا باس
بكسب النائحة اذا قالت صدقا انتهى

في الايمان والظاهر اختصاصه بهم عليهم لما ذكرنا انتهى ولكن يمكن دفعه بما روي
مرسلا من انه سئل الصادق ع عن اجر النائحة فقال لا باس به قد نيح على رسول
الله ص فان تعليله بانه قد نيح على رسول الله ص يدل على عدم الفرق بين النوح
عليه ص وبين النوح على غيره في الحكم الا ان الارسال يسقطه من الاعتبار
ثم ان ارباب هذا القول اختلفوا الى اقوال احدها اطلاق القول بجواز
النوح بالحق من دون تقييد بالكراهة قال في النهاية وكسب النوائح بالاباطيل
حرام ولا باس بذلك على اهل الدين بالحق من الكلام انتهى وعبر بهذه
العبارة بعينها في السرائر وقال في النافع في عداد الاعمال المحرمة والنوح
بالباطل اما بالحق فجائز انتهى لكن هذه العبارة تفارق العبارتين المتقدمتين
في اعتبار التقييد بكون النوحة على اهل الدين وقال في القواعد ويحرم اجر
النائحة بالباطل ويجوز بالحق انتهى وفي الروضة والنوح بالباطل بان
تصف الميت بما ليس فيه ويجوز بالحق اذا لم يسمعها الاجانب وقال في مجمع
البرهان من المحرم الذي يحرم التكسب به حرام في نفسه النياحة بالباطل
بان يذكر ما لا يجوز ذكره مثل الكذب ويمكن ان يكون اسماع صوتها الاجانب
داخلا فيه على تقدير تحريمه ووجه التقييد به ان النياحة وهي جائزة والكسب
حلال وقد مر ما يدل عليه في مبحث الغناء واما تحريمه مع القيد فظاهر
لان المشتمل على الباطل باطل واذا كان حراما لا يستحق به الاجرة وهو ظاهر
عقلا ونقلا وفي الجواهر انه لا يبعد الحكم بكراهته يعني اخذ الاجرة
مطلقا للخبر بل لا يبعد شدتها مع الشرط لخبر حنان ايضا بل لا
يبعد كراهة اصل النوح خصوصا في الليل انتهى ثانيها

ان جواز النوح بالحق انما هو على سبيل الكراهة قال في المراسم بعد تقسيم المكاسب
الى اقسام خمسة واما المكروه فهو الكسب بالنوحة على اهل الدين الى ان اخذ
في ذكر افراد القسم المحرم وذكر في عدادها كسب النوائح بالباطل وقال في المنتهى
يحرم اجر النائحة بالباطل لانه كذب وحرام واخذ الاجرة على الحرام حرام ويؤيده ما
رواه الشيخ عن سماعة قال سئلته عن كسب المغنية والنائحة فكرهه اذ ثبت
هذا فلا باس بكسب النائحة اذا لم تعتمد قول الباطل وان كان مكروها وتشتد
الكراهة مع الاشتراط ثم ساق جملة من الاخبار الدالة على الجواز هذا وقد تقدم
في كلام صاحب مفتاح الكرامة ره ما ينفع التفطن له في هذا المقام ثالثها ان
النوح بالحق اذا اقترن باشتراط الاجرة كان مكروها والا فلا قال في التذكرة لا باس
باجر النائحة بالحق ويكره مع الشرط ويحرم بالباطل انتهى والتحقيق في المقام هو
ما ينبغي البحث عنه فيما بين العلماء انما هو الموضوع الكلي والا فالعوارض
الخارجية غير متناهية فالنوح عنوان كلي في حد ذاته وقد يجتمع مع الكذب
وقد يجتمع مع الانخاش وقد يجتمع مع الات اللهو وقد يجتمع مع اسماع
الاجانب صوتها ولهذا احترز عنها المحقق الثاني ره في قوله ويحرم اجر
النائحة بالباطل ويجوز مع الحق بشرط عدم الات اللهو وعدم سماع الاجانب
صوتها انتهى والمفروض ان لكل عنوان من العناوين التي يجتمع معها النوح
مما قرر له محل خاص وقع البحث منهم عنه فيه على ما هو الشان في ساير موضوعات
هذه الصناعة وموضوعات كل صناعة فانها لو لم يفرد لكل منها البحث عنه في
محل خاص من الجهة الخاصة لم ينتظم امر الصناعات من جهة تداخل العنوانات
فلهذا وجب افراد كل عنوان بالبحث عنه من حيث هو ذلك العنوان وح

نقول فيما نحن فيه

نقول فيما نحن فيه ان الذي ينبغي البحث عنه في المقام انما هو
عنوان النوح واخذ الاجرة عليه مع قطع النظر عن اجتماعه مع الكذب
او الغناء او الانخاش وغير ذلك وما تراه في بعض الاخبار من التعرض
لبعض القيود مثل انه لا تتكلم بالهجر فانما هو لاجل اقتضاء المقام كتعليم
تنبيه السامع لكونه الهجر مثلا محرما ونحو ذلك ولا يقاس حال الصناعات
المبنية على المواضعة والتدقيق وردا امر على ما يليق به على حال الاجوبة
الصادرة في الوقايع الشخصية التي يختلف فيها حال المخاطب
اللازم مراعاته من جهة الغباوة والفطانة والاطلاع على القواعد الشرعية
وعدمه وعلى هذا القول ان الحق هو كون النوح من حيث هو مع قطع النظر
عن العوارض اللاحقة والمقارنات الاتفاقية مباحا وكذا اخذ الاجر
عليه ويدل على الاول جملة من الاخبار التي تقدم الاشارة الى بعضها
في كلام صاحب الجواهر منها ما عن ابي حمزة عن ابي جعفر ع قال
مات الوليد بن المغيرة فقالت ام سلمة للنبي ص ان آل المغيرة
قد اقاموا مناحة فاذهب اليهم فاذن لها فلبست ثيابها وتهيات وكانت
من حسنها كانها جان وكانت اذا قامت فارخت شعرها جلل جسدها
وعقدت بطرفيه خلخالها فندبت ابن عمها بين يدي رسول الله ص فقالت

انعى الوليد بن الوليد ❊ ابا الوليد فتى العشيرة ❊ حامي الحقيقة ماجد
يسمو الى طلب الوتيرة ❊ قد كان غيثا في السنين ❊ وجعفرا غدقا وميرة ❊

فما عاب رسول الله ص ذلك ولا قال شيئا قال في الوافي جلل جسدها
غطاه والنعي خبر الموت ويقال فلان حامي الحقيقة اذا حمى ما يجب عليه

حمايته كذا في النهاية والغريبين ويسمو اي يعلو والوتيرة كانها من
الوتر من الجناية التي يجنيها الرجل على غيره من قتل او نهب او سبي تعني انه
كان يغلب على ادراك دم قبيلته وما يجني به على عشيرته والغيث المطر والسنين
جمع سنة بمعنى القحط والجعفر النهر الواسع الملآن والغدق الماء الكثير والميرة
الطعام انتهى ومنه ما روى مرسلا عن انه سئل الصادق ع عن اجر النائحة
فقال لا باس به قد نيح على رسول الله ص ويدل على الثاني ما رواه ابو بصير قال
قال ابو عبد الله ع لا باس باجر النائحة التي تنوح على الميت ورواية حنان
بن سدير قال كانت امرأة معنا في الحي ولها جارية نائحة فجاءت الى ابي فقالت
يا عم انت تعلم ان معيشتي من الله ثم من هذه الجارية فاحب ان تسئل ابا عبد الله ع
عن ذلك فان كان حلالا والا بعتها واكلت من ثمنها حتى ياتي الله بالفرج
فقال لها ابي والله اني لاعظم ابا عبد الله ع ان اسئله عن هذه المسئلة
قال فلما قدمنا عليه اخبرته انا بذلك فقال ابو عبد الله ع تشارط فقلت
والله ما ادري تشارط ام لا فقال قل لها لا تشارط وتقبل ما اعطيت
ويمكن الاستدلال بموثقة يونس بن يعقوب عن ابي عبد الله ع قال قال لي
ابي يا جعفر اوقف لي من مالي كذا وكذا النوادب يندبنني عشر سنين بمنى
ايام منى من جهة انه لو لم يبح الاجر لم يامر المعصوم ع بوقف ما يستفاد منه
اجر النوادب فان قلت كيف تتمسك بها هنا وقد منعت من
دلالتها على جواز النوح قلت بعد ثبوت جواز النوح مطلقا بدليل
آخر يتعدى من جواز اخذ الاجر على النوح على المعصوم ع على جواز اخذ الاجرة
على النوح على غيره بعدم القول بالفصل ثم ان ما عدا الموثقة من الاخبار الدالة

على جواز

على جواز اخذ الاجرة تدل على جواز اصل الفعل بالالتزام لعدم اباحة اخذ
الاجر على ما هو محرم في الشرع فتحصل مما ذكرنا ان الاخبار المذكورة دلت على
اباحة اصل الفعل واباحة اخذ الاجرة عليه وهي معتضدة بالشهرة فتبقى
الاخبار التي استدلوا بها على حرمة اصل النوح مما تقدم ذكره عند بيان
مستند القول الاول غير ناهضة لمعارضتها فتحمل على الكراهة بقرينة
تلك الاخبار وكذلك غيرها مثل رواية علي بن جعفر ع في كتابه عن اخيه
موسى بن جعفر ع قال سألته عن النوح على الميت ايصلح قال يكره وروايته
الاخرى عن اخيه موسى بن جعفر قال سئلته عن النوح فكرهه وان لم تكن
حقيقة في الكراهة بالمعنى الاصطلاحي فيما هو حقيقة فيه لان الا انها اعم فيراد بها
الخاص بقرينة الاخبار المذكورة هذا وعلى هذا القياس حال الاخبار التي
يستدل بها على حرمة اخذ الاجر فانها غير ناهضة لمعارضة ما دل على
الجواز فما كان منها صالحا للحمل حمل على ما هو صالح له مثل موثقة سماعة
قال سئلته عن كسب المغنية والنائحة فكرهه فانه لما كانت الكراهة في
كسب المغنية بمعنى التحريم وكانت بالنسبة الى كسب النائحة للكراهة حملت
على المعنى الاعم المعبر عنه في علم الاصول بعموم المجاز اعني مطلق المرجوحية وما لم
يكن منها صالحا للحمل طرح مثل رواية عذافر قال سمعت ابا عبد الله ع وسئل
عن كسب النائحة فقال تستحله بضرب احدى يديها على الاخرى وذلك لان الطرح
المحض فيه عندي اولى من ارتكاب التاويلات الباردة والحمل على المحامل
البعيدة وانت ان كنت من اهل التدبر والسليقة المستقيمة علمت ان
ما نبهنا عليه من المسلك ثم حمل الاخبار الناهية على الكراهة احسن ما سلكه

المشهورة وغيره من حملها على المقيد الذي هو بالوكالة النوح بالباطل تنبيهات

الأول ان الحكم بجهة اخذ الاجرة لازم لحرمة اصل النوح فيصح له التزام بالثاني انه يلتزم بالاول ولو فرض عدم وجود نهي عليه وكذا القول بكراهة اخذ الاجرة عليه مطلقا فانه يمكن ان يستند فيه الى كراهة اصل الفعل بخلاف القول بكراهة اخذ الاجرة مع الشرط وعدمها عدمه فلا بد وان يكون وجود الكراهة في صورة الشرط مستندا الى دليل غير كراهة اصل الفعل ولهذا لا يتجه القايل بالكراهة مع الشرط بجامع عدمه فتدبر الثاني انه قد دل موثقة يونس المتضمنة لامره ع بالوقف على النوادب على رجحان الندبة عليهم ع واقامة المآتم لهم ع لما فيه من تشييد حبهم ونقص ظالميهم في القلوب وهما العمدة في الايمان والظاهر اختصاصه بهم ع لما ذكرنا فافي الجواهر من امكان الحاق العلماء بهم ع مما يطالب بالدليل عليه الثالث انه قد يسبق الى الوهم في بادي الرأي ان امره ع بالوقف للنوادب يدل على مطلوبية ندبتهم عنده ع وهي مما يسمعه لكن اشارة في مفتاح الكرامة الى دفع الاشكال بقوله واهل الموسم انما يسمعون في النياحة اللفظ الصحيح ولا يميزون بين الاصوات وليس في ذلك تحريم قطعا وما هو الا كرؤية المرأة متلفعة بالازار الشامل ثم قال وقد يقال ان في ذلك دلالة على عدم التحريم مع سماع الاجانب انتهى وما ذكره اخيرا لا يخلو من قوة قوله ويدل عليه قبل الاجماع ان الولاية لو كانت محرمة لذاتها كان ارتكابها لاجل المصالح ودفع المفاسد التي هي اهم من مفسدة انسلاك الشخص في اعوان الظلمة بحسب الظاهر وان كانت لا تستلزم الظلم على الغير

في الولاية من قبل الجائر

فالمفروض عدم تحققه هنا يمكن ان يناقش في هذا الاستدلال بان انتفاء الخاص اعني الظلم لا يستلزم انتفاء العام اعني مطلق المعصية وقد اعترف هو رة قبيل هذا بان الولاية من الجائر لا تنفك عن المعصية وح فيكفي انه يرد في رد الاستدلال على الجواز ان هناك شقا ثالثا وهو كون الولاية لا تنفك عن المعصية فالدليل غير واف بالمقصود ثم انه قد حكي في الجواهر عن العلامة الطباطبائي الميل الى ما اشار اليه المص رة من حرمة الولاية لذاتها قال رة بل مال العلامة الطباطبائي رة في مصابيحه الى كون الولاية في نفسها من المحرمات الذاتية مطلقا وانها تتضاعف تماما باشتمالها على المحرمات لتضمنها التشريع فيما يتعلق بالمناصب الشرعية ولما في خبر تحف العقول عن الصادق ع واما وجه الحرام من الولاية فولاية الوالي الجائر وولاية الرئيس منهم واتباعهم واتباع الوالي ممن دونه من ولاة الوالي الى ادناهم باب من ابواب الولاية على من هو وال عليه والعمل لهم والكسب معهم بجهة الولاية منهم حرام ومحرم معذب من فعل ذلك على قليل من فعله او كثير لان كل شيء من جهة المعونة معصية كبيرة من الكبائر وذلك ان ولاية الوالي الجائر دروس الحق كله واحياء الباطل كله واظهار الظلم والجور والفساد وابطال الكتب السماوية وقتل الانبياء وهدم المساجد وتبديل سنة الله فلذلك حرم العمل معهم ومعونتهم والكسب معهم الا بجهة الضرورة نظير الضرورة الى الدم والميتة ولاطلاق النصوص المزبورة الذي لم يفرق فيه بين كونها على محلل او محرم المعتضد بما دل على النهي عن اعانتهم ولو على المباح بل ولو على بناء مسجد وطاعتهم والخضوع لهم واعلاء شانهم والركون اليهم وتقوية سلطانهم ثم قال صاحب الجواهر رة وعليه لا يتصور

اشتراط حليتها بالتمكن من التخلص من المحرم كما وقع من المص رة وغيره بل ولا يحكى بالتمكن من المعروف ضرورة عدم الوجه لذلك بعد فرض الحرمة الذاتية لها اعترف هو به نعم احتمل ترجيح مصلحة الامر بالمعروف على المفسدة المقتضية لحرمتها فتحل ح مع توقفه عليها الا اني لم اجد له موافقا عليه عدا تلميذه في شرحه في الجملة بل عكس تحصيل الاجماع على خلافه فضلا عما سمعته في المعونة بل ادعاه غير واحد كما عن المنتهى نفي الخلاف عنه بل في المحكي عن فقه القرآن للراوندي ان تقلد الامر من قبل الجائر جائز اذا تمكن من ايصال الحق لمستحقه بالاجماع المتردد والسنة الصحيحة وقوله تعالى اجعلني على خزائن الارض ثم انه رة ساق جملة من النصوص الدالة على الجواز والنصوص الدالة على الحث والترغيب في التولي من قبله وقد اكتفينا بنقل كلامه لان فيه غنى عن غيره قوله من تولى عرافة قوم قال في المصباح عرفت على القوم اعرف من باب قتل عرافة بالكسر فانا عارف اي مدبر امرهم وقايم بسياستهم وعرفت عليهم بالضم لغة فانا عريف والجمع عرفاء ثم قال قيل العريف يكون على نفر والمنكب يكون على خمسة عرفاء ونحوها ثم الامير فوق هؤلاء انتهى قوله ع سبعين خريفا قال في مجمع البحرين نقلا عن معاني الاخبار ان الخريف سبعون سنة ثم قال فيه ما صورته وفي مواضع من كتب الحديث الخريف الف عام والعام الف سنة انتهى قوله وظاهرها اباحة الولاية من حيث هي مع المواساة والاحسان بالاخوان فيكون نظير الكذب في الاصطلاح يعني ان الولاية بنفسها تصير مباحة وان اقترن بها ما هو

موصوف بالحرمة كتكثير سواد الظلمة مثلا وعلى هذا لا يتجه الاشكال على المص رة بانه كيف يجتمع الاعتراف بان الولاية من قبل الجائر لا تنفك عن الحرام مع الحكم باستثناء الولاية من قبله لاجل القيام بمصالح العباد في جهة كون هذه الولاية بخصوصها مباحة ووجه اندفاع الاشكال ان المصلحة الخاصة التي هي القيام بمصالح العباد توجب اباحة نفس الولاية من حيث هي ولا ينافي ذلك اقترانها بما هو محكوم عليه بالحرمة لجواز اختلاف الفعلين المباحين المتغايرين المتقارنين في الحكم قطعا فافهم قوله ع ان لله في ابواب الظلمة من نور الله به البرهان يعني انه تعالى اتم واوضح بهم الحجة على عباده من جهة انهم مع كونهم في سلك الجائرين يقضون تحت حكمهم يطيعون الله ويعينون عباده فاذا لم يطع الله غيرهم ممن ليس مقهورا تحت حكمهم فقد حق عليه كلمة العذاب قوله واضعف منه ما ذكره بعض بعد الاعتراض على ما في المسالك آه هو صاحب الجواهر رة وقد نقل المص رة كلامه بتغيير يسير في اوله غير مخل بمعناه المقصود قوله واما الاستحباب فيستفاد من خبر محمد بن اسمعيل وغيره الذي هو ايضا شاهد الجمع خصوصا بعد الاعتضاد بفتوى المشهور عبارة الجواهر هنا مشتملة على زيادة على ما في الكتاب لانه قال ايضا واما الاستحباب فيستفاد من ظهور الترغيب فيه في خبر محمد بن اسمعيل وغيره آه وقوله ايضا الظاهر انه اشارة الى ان النصوص الظاهرة في الجواز كما انها شاهدة للجمع كذلك خبر محمد بن اسمعيل وهذا الذي ذكرناه يستفاد من مطاوي كلامه لانه ذكر فيها ظهور

جملة وافرة من النصوص في الجواز كالحسن ما يمنع ابن ابي سماك الخ الى ان قال
بل في جملة اخرى الحث والترغيب في ذلك كالخبر المروي في ترجمة محمد بن اسمعيل بن
بزيع آه ولا مجال لان يكون اشارة الى كون كلام الاصحاب شاهد الجمع نظرا
الى ما ذكره عند الشروع في التوجيه من قوله ولو عبو نه لكلام الاصحاب لانه
يمنع من الاشارة الى ذلك قوله هنا بعد الاعتضاد بفتوى المشهور بعد قوله
الذي هو ايضا شاهد الجمع ولا لان يكون اشارة الى ما وافق خبر محمد بن اسمعيل
من الاخبار الناطقة بما بالحث والترغيب لوجود لفظ غيره في العبارة بعد
خبر محمد بن اسمعيل نعم هنا احتمال آخر وهو ان يكون المعنى ان خبر محمد بن
اسمعيل كما انه ظاهر في الترغيب كذلك هو شاهد جمع لكن يبعد هذا الاحتمال
انه لو كان الكلام مسوقا لافادة هذا المعنى لكان اللازم تاخير كلمة ايضا عن
قوله شاهد الجمع ثم ان كون خبر محمد بن اسمعيل دليله على الاستحباب فيما نحن
فيه اعني ارتكاب التولي من قبل الجاير لاجل اقامة الامر بالمعروف وشاهدا
على الجمع في هذا المقام مع كون مؤداه هو الحث والترغيب على ارتكاب التولي من
قبل الجاير لاجل مصالح العباد وادخال السرور على الشيعة مبني على انه يستفاد
من ذلك الخبر ان مراعاة مصالح العباد وادخال السرور على الشيعة من باب
المثال وان كل مصلحة مما ذكر وغيرها سبب لجواز التولي من قبله او على ان
المستفاد من طريقة الشرع ذلك ولو من الخارج قوله وبذلك يرتفع
اشكال عدم معقولية الجواز بالمعنى الاخص في مقدمة الواجب ضرورة ان ارتفاع
الوجوب للمعارضة او عدم المعقولية مسلم فيما لم يعارض فيه مقتضي الوجوب
بعنوان ارتفاع الوجوب عن المقدمة لمعارضة دليله في مورد بما يدل على الحرمة

او لعدم معقولية دليله وجوده من جهة عدم معقولية اجتماعه مع ضده الذي
هو حرمة مسلم في المورد الذي لم يعارض فيه ارتفاع وجوب المقدمة مقتضي
وجوب ذي المقدمة بان كان ارتفاع وجوبها في ضمن الجواز الذي هو امر
وجودي لا في المورد الذي عارض فيه ارتفاع وجوب المقدمة مقتضي وجوب
ذي المقدمة بان كان ارتفاع وجوبها في ضمن ثبوت حرمتها ضرورة ان
حرمة المقدمة تنافي وجوب ذي المقدمة بمعنى انه يلزم التكليف بالمحال الذي
هو قبيح على الآمر قوله ثم دليل الاستحباب اخص لا محالة من
ادلة التحريم فيخصص به فلا ينظر بعد ذلك في ادلة التحريم بل لا بد بعد ذلك
من ملاحظة النسبة بينه وبين ادلة وجوب الامر بالمعروف توضيح ذلك
ان مقتضى ادلة التحريم انما هو حرمة الولاية من قبل الجاير مطلقا وخبر محمد بن
اسمعيل وما هو بمعناه انما افاد استحباب الولاية من قبل الجاير مطلقا
لقضاء حوائج الشيعة وادخال السرور عليهم وهو مخصص لعموم حرمة الولاية
فيؤخذ بهذا المخصص لكونه خاصا ويضرب الصفح عن العام الناطق بالحرمة
فيقال ان خبر محمد بن اسمعيل يدل على استحباب الولاية لادخال السرور على الشيعة
وادلة وجوب الامر بالمعروف تقتضي وجوب هذا النوع الذي فيه ادخال السرور
على الشيعة اذا حصل الامر بالمعروف في ضمنه فيحكم عليها بالوجوب لكونه
مقتضى لسان دليل الاستحباب اثباته مع قطع النظر عن العوارض التي منها
صيرورته مقدمة للواجب ومقتضى ادلة الوجوب هو اثباته في المورد الخاص
الذي صارت فيه الولاية المستحبة مقدمة للواجب الذي هو الامر بالمعروف لكن
يبقى هنا سؤالان احدهما ان تقديم التخصيص في ادلة التحريم ثم ملاحظة النسبة
بين ادلة وجوب الامر بالمعروف وبين ذلك المخصص لا يستقيم مع ما تقرر في الاصول

من ملاحظة الادلة المتعارضة دفعة واحدة وعدم تقديم بعضها على بعض في علاج التعارض
وثانيهما انه ما الوجه في عدم النظر بعد ذلك في ادلة التحريم مع ان مقتضى خبر محمد بن اسمعيل
اخراج نوع من العام عن تحته باثبات الاستحباب في ذلك الصنف بخصوصه فيصير افراد
العام نوعين احدهما ما هو مستحب وهو المشتمل على ادخال السرور على الشيعة والآخر ما هو
محرم وهو ما لم يشتمل على ذلك ومعلوم ان كلا من النوعين يصلح ان يكون مقدمة للامر
بالمعروف الواجب والنسبة بين الحرام من العام المراد به ما بقي بعد التخصيص والمخصص وبين ادلة
الامر بالمعروف هي العموم من وجه فلا وجه لتخصيص معارضة ادلة وجوب الامر بالمعروف
بما دل على النوع الاول وعدم ملاحظة حال العام بالنسبة الى ما بقي تحته من النوع الآخر
والجواب عن الاول ان ما اشير اليه في السؤال من القاعدة مختص بما اذا كانت النسبة
بين المتعارضات نسبة واحدة بحسب النوع ولهذا قال المصنف في باب التعادل والتراجيح
ما نصه وان كانت النسبة بين المتعارضات مختلفة فان كان فيها ما يقدم على بعض آخر
منها اما لاجل الدلالة كما في النص والظاهر او الظاهر والاظهر واما لاجل مرجح آخر
قدم ما حقه التقديم ثم لوحظ النسبة مع باقي المعارضات فقد تنقلب النسبة وقد
يحدث الترجيح كما اذا ورد اكرم العلماء ولا تكرم فساقهم ويستحب اكرام
العدول فانه اذا خص العلماء بعدولهم يصير اخص مطلقا من العدول فيخصص
العدول بغير علمائهم هذا ما اهمنا ذكره من كلامه رفع مقامه وعن الثاني
ان عدم النظر بعد ذلك في ادلة التحريم الناطقة بحرمة ما بقي تحتها من الافراد
بعد التخصيص انما هو بالنظر الى عدم افادته لمن اراد توجيه كلامه لان
غاية ما هنا لك ان تصير الافراد المحرمة التي هي غير ما اشتمل على اصلاح
امور العباد وادخال السرور على الشيعة بواسطة صيرورتها مقدمة
للامر بالمعروف واجبة او مباحة واما اتصافها بالاستحباب فهو مما

لا مسرح له في المقام ولا مسرى فلا يحكم من حكم باستحباب التولي من قبل الجاير
لان ما دل على استحبابه من خبر محمد بن اسمعيل وما بمعناه مختص بمورد خاص
هو اجنبي عن مسئلة الامر بالمعروف اعني صورة ادخال السرور على الشيعة
ودعوى استفادة حكم غيرها منه ساقطة لا يصغى اليها كما لا يخفى على كل
ناظر فيه وليس مراده ره ان مقتضى قاعدة التعارض هو ان لا ينظر بعد
ذلك في ادلة التحريم الناطقة بحرمة ما بقي بعد التخصيص تحت عمومها وكيف
يصح ان يكون مراده ذلك وهي ادلة شرعية ناطقة بحرمة جملة من افراد
التولي من الجاير والنسبة بينها وبين ادلة وجوب الامر بالمعروف هي
العموم من وجه فانه استقر البناء على الجمود على كون النسبة هي العموم من
وجه صار اللازم علاج التعارض بينهما بما يعالج به تعارض العامين من وجه
في غير هذا المورد وان استقر البناء على انا قد فهمنا من مذاق الشرع او من
الادلة الواردة في الباب كون هذا الحرام مما يرتفع مصلحته بالوصول به الى
الواجب في المقام ليس من قبيل المحرمات التي يسقط التكليف بالواجب اذا صارت
مقدمة له لزم الحكم بوجوب تقلد الولاية من قبل الجاير ح واذ قد احطت
خبرا بما ذكرناه علمت ان استحباب قبول الولاية من قبل الجاير على ما يامر الموجه
ينحصر في الوصال قبول الولاية الملحوظ فيه ادخال السرور على الشيعة مقدمة
للامر بالمعروف الواجب في جهة انحصار دليل الاستحباب فيه وح نقول انه
مع كون الدليل اخص من المدعى لانه مقتضى القائل بالاستحباب ليس الا
ما هو اعم من ذلك مما كان فيه ادخال السرور على الشيعة وغيره يلزم ما
ذكره المقرر من ان دليل الاستحباب انما يدل على استحباب الشيء مع قطع النظر

عن عروض ما يوجب الوجوب فلا ينافى ذلك عروض الوجوب له من باب كونه مقدمة للواجب الذى هو الامر بالمعروف قوله واما من عبّر بالاستحباب نظير قولهم يستحب تولى القضاء لمن يثق من نفسه مع انه واجب كفائى فظاهره ارادة الاستحباب العينى الذى لا ينافى الوجوب الكفائى لاجل الامر بالمعروف لكن يبقى الكلام فى دليل الاستحباب ح ويمكن ان يقال ان الاقدام على الواجب الكفائى مع وجود من به الكفاية مستحب مع جهة كونه مسابقة الى الخير ومسارعة اليه ويجرى ذلك فيما نحن فيه لكونه مندرجا فى ذلك العنوان قوله لعموم قوله تعالى الا ان تتقوا منهم تقاة فى الاستثناء عن عموم لا يتخذ المؤمنون الكافرين اولياء لا يخفى عليك ان هذا لا يتم بعد القول بالفصل بين الخوف من الكافر وبين الخوف من غيره من اهل الظلمة فى جواز مباشرة ما اكره عليه من باب التقية او يتمسك بالاولوية القطعية بتقريب ان التقية اذا سوغت انقياد امر الكافر فتسويغها لانقياد امر غيره من اهل الجور اولى بالاذعان قوله وان المستفاد من ادلة الاكراه تشريعه لدفع الضرر فلا يجوز دفع الضرر بالاضرار بالغير ولو كان ضرر الغير ادون فضلا عن ان يكون اعظم لاريب فى ان هذا المنشأ انما هو منشأ الوجه الثانى من الوجهين اللذين ذكرهما ضرورة ان الوجه الاول هو انه يباح بالاكراه اعراض الناس واموالهم ولو بلغت ما بلغت كثرة وعظمة ومنشأه انما هو ادلة الاكراه وان الضرورات تبيح المحظورات وان الوجه الثانى هو انه لا بد من ملاحظة الضررين والترجيح بينهما ومنشأه هو ان المستفاد من ادلة الاكراه تشريعه لدفع الضرر فجعل النتيجة هو انه لا يجوز دفع الضرر بالاضرار بالغير

ولو كان ضرر الغير ادون فضلا عن ان يكون اعظم مناف لكون الوجه الثانى هو ملاحظة الضررين والترجيح بينهما كما ان قوله ع بعد هذا وان شئت قلت ان حديث الاكراه آه ايضا مناف له قوله ثم لو خاف على بعض المؤمنين جاز له قبول الولاية المحرمة بل غيرها من المحرمات الالهية التى اعظمها التبرى من ائمة الدين لقيام الدليل على وجوب مراعاة المؤمنين وعدم تعريضهم للضرر اراد بالمحرمات الالهية المحرمات التى هى من حقوق الله محضا بمعنى انها عبارة عن مخالفة الله تعالى عز شانه من دون ان يشتمل على حقوق الناس فى مقابل المحرمات التى هى من حقوق الناس وان اشتملت على حق الله تعالى لكونها تركا لما امر الله تعالى به او فعلا لما نهى عنه مثل غصب مال الغير وهتك عرضه ونحو ذلك ويدل على ما ذكرناه صريحا قوله ره بعد رواية الاحتجاج لكن لا يخفى انه لا يباح بهذا النحو من التقية الاضرار بالغير لعدم شمول ادلة الاكراه لهذا قوله فانك شائط بدمك اى مبطل لدمك ومذهبك ولولا دفع الضرر موجب لصيرورته هدرا قوله بل اللازم فى هذا المقام عدم جواز الاضرار بمؤمن ولو لدفع الضرر الاعظم من غيره نعم الا لدفع ضرر النفس فى وجه المراد بالنفس ما يقابل بالمال والاهل وغيرهما من الحقوق مثلا ونحو احتراز عن الضرر المتعلق بتلك الامور وليس المراد به ما يقابل الغير حتى يكون احترازا عن دفع ضرر الغير وهو واضح ثم ان الغالب فى استعمال قولهم فى وجه هو ارادة الاحتمال فيمكن ان يكون هو المراد فى هذا المقام الا انه جزم به بعد ذلك على ما صرح به فى قوله فلا اشكال فى تسويغه لما عدا الدم من المحرمات ويؤكده قوله بعد عبارة القواعد لو

ارادوا بالخوف على بعض المؤمنين الخوف على انفسهم دون اموالهم واعراضهم لم يخالف ما ذكرنا ولا ضير فى ذلك لانهم كثيرا ما يذكرون حكما على طريق الاحتمال ثم يجزمون به ويحتمل فى المقام امر آخر وهو انه يكون المراد بقوله فى وجه ما يراد بقولهم فى صورة بمعنى انه يستثنى دفع ضرر النفس فى صورة وهى ما لو كان دفع ضرر النفس بغير ما هو من جنسه اعنى ضرر النفس آخر ويشهد بهذا ما وقع منه الاستثناء فى قوله فلا اشكال فى تسويغه لما عدا الدم قوله مع ضمان ذلك الضرر يعنى الضرر الحاصل من دفع ضرر النفس قوله الا ان يريدوا الخوف على خصوص نفس بعض المؤمنين فلا اشكال فى تسويغه لما عدا الدم من المحرمات اذ لا يعادل نفس المؤمن شئ فتامل الظاهر ان الامر بالتامل للاشارة الى ان تخصيص الخوف على بعض المؤمنين بالخوف على خلاف ظاهر ما وقع منهم من العبارة فى هذا المقام لان ظاهره مطلق الخوف عليه سواء كان من جهة نفسه او غيرها ويدل على ذلك ان ما تقدم فى كلامهم من النفس والمال والاهل جميع ما يتعلق بها من وجوه الضرر فاراد بالخوف على النفس ما يشمل الخوف على اتلافها وعلى نقص فى البدن بقطع عضو او على جرح فيه وعلى حبسها وبالخوف على المال ما يشمل اتلافه او نهبها والحجب بينه وبين صاحبه وبالخوف على الاهل ما يشمل قتلهم واسرهم وحبسهم وعليه من الاضرار به مطلقا من اى جهات الضرر كان اعنى جهة النفس والمال والاهل والا كان المراد به خلاف الظاهر الذى شهدت القرائن بارادته ثم ان التعليل الذى ذكره لكون الخوف على نفس المؤمن مسوغا لما عدا الدم من المحرمات اعنى قوله اذ لا يعادل نفس المؤمن شئ لا يخلو عن مناقشة

وذلك لان المذكور فى الكلام انما هى الصغرى ولا بد هناك من كبرى كلية مطوية وهى ان كل ما لا يعادله شئ آخر لا بد من ان يكون الاضرار به مسوغا للاضرار بذلك الشئ الآخر ح نقول ان كلية هذه الكبرى ان سلمت لزم منها جواز الاضرار بمؤمن لدفع الضرر الاعظم من غيره وقد منعه المصنف ره صريحا وان لم تسلم لم يتم الاستدلال بل نقول ان الثانى هو الظاهر لان مجرد كون نفس المؤمن اعز عند الله تعالى من غيره لا يستلزم خطاب غيره بالاذن فى الاضرار بالثالث بما دون النفس لدفع ضرر تلف النفس عن الاول ولا مجال لدعوى ان امر المصنف ره بالتامل اشارة الى هذا الذى ذكرنا لان قوله بعد عبارة القواعد ولو ارادوا بالخوف على بعض المؤمنين الخوف على انفسهم دون اموالهم واعراضهم لم يخالف ما ذكرنا يدل على ان ما ذكره من تسويغ الخوف على خصوص نفس بعض المؤمنين ما عدا الدم من المحرمات وما ذكره من التعليل لذلك عنده من قبيل المسلم الذى لم يعدل عنه ولا موهن له فى نظره فتدبر قوله ومراده بما عدا الوسط الخوف على بعض المؤمنين واهله لا يخفى ان عبارة شرح القواعد هكذا فتأمل غير مطابقة لما بنى عليه المصنف ره من كون المراد بالخوف على بعض المؤمنين هو الخوف على نفسه وعلى اهله وهذا الكلام من المصنف ره اعتراف بما ذكرناه فى المعنى الاول ان يكون المراد بقوله عند الاخذ فى ذكر عبارة شرح القواعد وقد شرح العبارة بذلك شارحها فى الجملة فان الشرح المذكور مطابق لما ذكره من جهة وان كان مخالفا من جهة اخرى قوله فهنا عنوانان الاكراه ودفع الضرر المخوف عن نفسه وعن غيره من المؤمنين من دون اكراه

فقط لانه جعل الخوف عليه فيها عبارة عن عموم الخوف على نفسه ٥ ٤

بان لايكون امر ممن يخاف ضرره لكن يكون الضرر المدفوع به محبوبا في نظره
بحيث لو حصل لم يوجد الضرر المدفوع هذا فيما اذا كان من يخاف ضرره ملتفتاً
الى الامرين وقد يكون غير ملتفت الى الضرر المدفوع به وانما يكون ملتفتا الى المدفوع
لكن يعلم الدافع من حاله انه لو حصل المدفوع به او ترتب عليه وجدانا يكف بسببه
عن المدفوع او ان ذلك يصير سببا لالتفاته الى المدفوع وعناه بالمدفوع به
عنه ويشمل دفع الضرر المخوف عن غيره من المؤمنين بمثل ما ذكر وبالجملة اذا كان
امر ممن يخاف ضرره وجب عليه تحقق الاكراه ح ما افاده المصنف من اختصاص
الاكراه بصورة خوف لحوق الضرر بالمكره نفسه او بمن يجري مجراه كالاب والولد
قوله والثاني ان كان متعلقا بالنفس جاز له كل محرم حتى
الاضرار المالي بالغير ليس المراد بالنفس خصوص نفس الدافع بل ما هو اعم
من نفسه ومن نفس غيره لما يشهد به تعميم دفع الضرر المخوف بالنسبة الى
نفسه وغيره من المؤمنين واراد بكل محرم ما عدا النفس ولم يصرح باستثنائها
اعتمادا على ما تقدم منه ره من الاستثناء وعلى جعل الضرر المالي مدخول
حتى المراد بها هنا الترقي من الادنى الى الاعلى وجعله فرد الاعلى لسائر المحرمات
انما هو بالنظر الى كون الاضرار المالي بالغير من حقوق الناس الموجبة
للضمان ولهذا استدرك ان الاقوى استقرار الضمان عليه اذا تحقق
سببه قوله ويمكن ان يريد بالاكراه مطلق المسوغ للولاية سواء
صدق عليه عنوان الاكراه ام لا فيكون النسبة بينه وبين الاكراه هي العموم من
وجه فافهم قوله لكن صار هذا التعبير منه ره منشأ التخيل عند
واحد ان الاكراه المجوز لجميع المحرمات هو بهذا المعنى وصف الاكراه بالمجوز

لمجرد

لمجرد التوضيح وليس للتقييد والتخصيص لان طبيعة الاكراه انما هي من شأنها
تجويز المحرمات فحاصل مراده بهذه العبارة انهم تخيلوا ان التفسير المذكور
من الشهيد الثاني ره تفسير للفظ الاكراه وبيان لتحقيقه ومفهومه حتى
انه كلما قيل في شيء من المحرمات انه يسوغه الاكراه كان المراد به هذا
المعنى لا انه ضابط لمطلق المسوغ للولاية الذي هو اعم من الاكراه كما
المراد به هذا المعنى من وجه فانه قلت هذا الكلام من المصنف ره مناف
لما تقدم منه سابقا وبيانه ان مؤدى التعبير بالتخيل هو ان كون
الاكراه المجوز لجميع المحرمات بهذا المعنى غير مسلم عنده وهذا ينافي
ما ذكره في اوائل هذا التنبيه بقوله نعم لو خاف على بعض المؤمنين
جاز له قبول الولاية المحرمة بل غيرها من المحرمات الالهية التي اعظمها
التبري من ائمة الدين وذلك لانه اعترف بان الخوف على بعض المؤمنين
مسوغ للمحرمات فيكون المعيار اعم من المحرمات الالهية اعني الخالصة من جهة
حقوق الناس ومن المحرمات المتضمنة لحقوقهم وقد قدمنا لك في ذيل
تلك العبارة التنبيه على ان المراد بالمحرمات الالهية خصوصا كان متمحضا
في مخالفة امر الله عز شانه من دون شوب جهة حقوق الناس
فتدبر قوله اذا لم يكن حرجا ولم يتوقف على ضرر ودفع ذلك
لادلة نفي الحرج وادلة نفي الضرر لا لكونه ماخوذاً في مفهوم الاكراه قوله
وكانه منشأ زعم الخلاف ما ذكره في لك في شرح عبارة الشرايع مستظهراً
منه خلاف ما اعتمد عليه قال في يع ولو اكره جاز له الدخول دفعا للضرر
اليسير على كراهية وتزول الكراهة لدفع الضرر الكثير كالنفس او المال او الخوف

اي على الولاية من قبل الجائر والمراد انه اكره مكره كانا من كان منه

على بعض المؤمنين ثم قال الخامسة اذا اكرهه الجائر على الولاية جاز له الدخول
والعمل بما يامره مع عدم القدرة على التفصي انتهى وقال في لك في شرح العبارة
الاخيرة قد ذكر المصنف ره في هذه المسئلة شرطين احدهما الاكراه والثاني
عدم قدرة المامور على التفصي وهما متغايران فان الاكراه يجوز ان
يجامع القدرة لما عرفت من تعريفه فالثاني اخص من الاول والظاهر
ان مشروطهما مختلف فالاول شرط لاصل قبول الولاية والثاني شرط
للعمل بما يامره به من المظالم وهما متغايران ايضا لان التولية لا تستلزم
الامر بالمظالم بل يجوز ان يوليه شيئا من الاحوال ويفوض امره الى رايه لما
قد علم في المسئلة السابقة من جواز قبول الولاية بل استحبابها اذا
تمكن من اقامة الحق واما امره بشيء من المحرمات فقد يكون مع الولاية
وقد ينفك عنها كما اذا الزم الظالم شخصا باخذ شيء من الاموال المحرمة
او الاعمال اذا تقرر ذلك فنقول ان اخذت الولاية منفكة عن الامر
فجواز قبولها لا يتوقف على الاكراه مطلقا كما ذكره هنا بل قد يجوز وقد
يكره وقد يستحب بل قد يجب كما تقدم فجعل الاكراه شرطا في قبول الولاية
مطلقا غير جيد واما العمل بما يامره من الامور المحرمة فانه مشروط بالاكراه
خاصة كما سلف في باب الامر بالمعروف ما لم يبلغ الدماء ولا يشترط فيه
الالجاء اليه بحيث لا يقدر على خلافه وقد صرح الاصحاب بذلك في
كتبهم فاشتراط عدم القدرة على التفصي غير واضح الا ان يريد اصل الاكراه
فيكون التعبير عنه بذلك غير حسن فتبين ان كل واحد من الشرطين غير
جيد لمشروطه ان جعلنا المشروط متعددا وان جعلناه متحدا في الامرين

بمعنى جواز

مركبا م

بمعنى جواز الولاية والعمل بما يامر به مع الاكراه وعدم القدرة على التفصي حسن
قيد الاكراه وغاير ما سبق لكن يبقى الكلام في الشرط الثاني فان الاكراه مسوغ
للامتثال الامر وان قدر على المخالفة مع خوف الضرر المتقدم ويبقى ايضا
مسئلة ما لو اكره على الفعل وان لم يكن متوليا للولاية فانه يجوز له الامتثال
ويبقى في العبارة امر اخر وهو تعليق العمل بما يامر به مطلقا على شرط مع ظهور
ان امره قد لا يكون بمحرم الذي هو مناط الاشتراط لكن الامر هنا سهل لظهور
المراد انتهى وتحصيل حقيقة المراد في هذا المقام يتوقف على شرح المقال في
امرين احدهما انه قد اشار المصنف ره في ذيل هذه العبارة الى ان الشهيد الثاني ره
استظهر من عبارة يع خلاف ما يراه حقا فاعترض عليه وانه ليس مراد يع
الا ما يعتقده هو ره ويراه حقا وبيان ذلك ان الشهيد الثاني ره استظهر ان
المراد من عبارة يع هو ان هناك امرين احدهما ولاية من الجائر خالية
عن اقتران امره بشيء من الاعمال المحرمة من جانب الجائر بان تكون
الاعمال موكولة الى راي المتولي والثاني مباشرة الاعمال التي يامر بها
الجائر وان الاكراه شرط لجواز قبول الاول وان عدم القدرة على التفصي
بمعنى كونه ملجأ في القبول مضطرا الى العمل شرط في جواز الثاني والذي
اعتقده هو ره وراه صوابا انما هو ان جواز قبول الولاية المشتملة على
العمل بما يامره الجائر مشروط بالاكراه وان عدم القدرة بمعنى كونه ملجأ
مضطرا ليس شرطا حتى انه لو قدر على المخالفة مع خوف الضرر ساغ في حقه
امتثال ما يامر به الجائر هذا ولكن المصنف ره افاد ان المراد بعبارة الشرايع
هو عين ما اعتمد عليه في لك وراه صوابا ومحصل ما بيّنه في وجه ذلك هو ان

المراد بالولاية في عبارة يع انما هي الولاية المتعارفة التي هي تولية شخص وامره في ولايته باوامر كثيرة ولم يشترط قدس سره في هذه الولاية شرطا غير الاكراه وهو على ما التزم به في ذلك ثم اعتبر في امتثال الاوامر عدم القدرة على التفصي ولكن ليس المراد بالتفصي هي المخالفة مع تحمل الضرر حتى يكون المراد بعدم القدرة على التفصي عدم القدرة على المخالفة مع تحمل الضرر بل المراد بالتفصي امكان ترك المامور به ولو بتلبيس الامر على الجائر بان يريه انه امتثل بما امره به مع عدم امتثاله به في الواقع فلا يلزم من هذا ايضا مخالفة لما اعتمد عليه لان ما نفاه من عدم اشتراط العجز عن التفصي انما هو بمعنى اشتراط العجز عن المخالفة مع تحمل الضرر ثانيهما ان من استظهر الاقوال الثلثة من الاصحاب يحتمل ان يكون منشا تخيله ما عرفته من ذلك والوجه فيه انه يمكن ان يكون قد جعل ما استظهره في ذلك من المحقق ره من اعتبار العجز عن التفصي في المحرمات التي يامر بها الجائر بعد الولاية دون اصل الولاية وبين المحرمات التي يامر بها الجائر في ضمنها وجعل ما احتمله في ذلك في عبارة المحقق ره من كون المشروط مركبا من الامرين بمعنى جواز الولاية والعمل بما يامر وجعل الشرطين يعني الاكراه والعجز عن التخلف معتبرين فيه عبارة عن القول باشتراط عدم القدرة بل يمكن ان يقال انه زعم ظهور عبارة يع في هذا القول فالحاصل ان المستظهر زعم ان كلا من المحتملين المذكورين قول في المسئلة فقد اورد الشهيد الثاني تطبيق عبارة المحقق على شيء منهما وجعل ما اختاره الشهيد الثاني ره من انه لا يعتبر في اصل الولاية المجردة شيء اصلا ولكن يعتبر في ارتكاب الاعمال المحرمة التي هي فروع الولاية

المجردة عن الاعمال المحرمة في المحرمات التي يامر بها الجائر بعد الولاية دون اصل الولاية وبين فيعتبر فيها مجرد الاكراه هو القول بالتفصيل بين اصل الولاية فيجوز

قبول

مجرد الاكراه دون العجز عن التخلف عنه عليه او عن كل من الامرين اللذين هما الولاية وارتكاب الاعمال المحرمة المامور بها وبعد ذلك كله لا يخفى عليك بعد ما استظهره من عبارة يع كل الخفاء ولا انتهاء على ذلك وان مجرد الاحتمال لا يقتضي وجود القول بذلك ثم انه قد ظهر مما ذكرنا ان مراده بالتفصيل بين الولاية المحرمة وبين غيرها من المحرمات هو التفصيل بينها وبين المحرمات التي يقع الامر بها من الجائر في ضمن الولاية المحرمة فيصير القول باعتبار العجز عن المخالفة مطلقا عبارة عن العجز عن المخالفة فيهما و يصير القول بعدم اعتباره مطلقا ايضا عبارة عن عدم اعتباره في شيء منهما قوله روى الشيخ الشهيد الثاني ره في رسالته الى آخر الحديث اقول ينبغي تفسير بعض ما تضمنه الحديث من الالفاظ فنقول المولى قد استعمل في معان انسبها بالمقام معنيان احدهما الناصر والمعين فيكون المراد انه ودود معين وناصر من اعوانه وانصاره وثانيهما المعتق لكن يكون المراد هنا مطلق العبد من دون تقييد بطرو العتق عليه والاول اظهر فان رأى سيدك ان يجعل حذاه جواب ان محذوف بدلالة المقام اي فليفعل والى من استريح اي لمن ابث اسرار فؤادي فلا استراحة اليه كناية عن اظهار سره لان من في قلبه سر يكتمه يكون في قلبه عقدة فاذا اظهره استراح حاطك الله بجنعه قال في المصباح حاطه يحوطه حوطا رعاه وكلأك برعايته قال في المصباح كلأه الله يكلؤه مهموز بفتحتين كلاءة بالمد والكسر حفظه ان تعثر بولي لنا فلا تشم حظيرة القدس العثرة الزلة

والخطيئة اي تقع في الخطيئة بسبب ولي لنا من جهة فعلك به ما لا ينبغي فعله او تركك في حقه ما يجب مراعاته في شانه وحظيرة القدس كناية عن الجنة واصل الحظيرة كما في المصباح ما حظر به على الغنم وغيرها من الشجر ليحفظها ويمنعها وجعلها مفعولا لقوله فلا تشم باعتبار تقدير الرائحة ولا يواك الله يوما وليلة وانت تقبل منهم صرفا ولا عدلا قال في المصباح الصرف التوبة في قوله ع لا يقبل الله منه صرفا ولا عدلا والعدل الفدية انتهى وعدم قبول الصرف والعدل كناية عن عدم الرضا فاراد الصادق عليه في هذا الحديث بنهيه عن مسالمة السعاة واهل النمائم ومصالحتهم والرضا عنهم لكن لا يخفى عليك ان بين تركيب الحديث والحديث النبوي الذي اشار اليه في المصباح تفاوتا لان عطف كلمة عدلا على كلمة صرفا في ذلك الحديث من باب عطف المفرد على المفرد وقد اعيد النفي لافادة ان النفي المصدر به الكلام ليس راجعا الى اجتماع المعطوف والمعطوف عليه بل هو متعلق بكل منهما براسه كما قرر في محله وليس الحال في هذا الحديث على ذلك المنوال لان كلمة صرفا فيه مفعول لقوله تقبل وهو مثبت فلا وجه لادخال اداة النفي على ما عطف على مفعوله فلو جعل العطف هنا من قبيل عطف الجملة على الجملة والتقدير لا يواك الله يوما وليلة وانت تقبل منهم صرفا ولا يواك الله يوما وليلة وانت تقبل منهم عدلا واحذر مكر خوزي الاهواز قال في المجمع بعد ذكر مثل هذه الفقرة من الحديث الخوز جيل من الناس قاله الجوهري وغيره انتهى فعلى هذا تكون الياء المشددة في اخر الكلمة لنسبة الفرد الى الكلي كما في انساني للقواد جمع قائد وهم الذين يقودون الجيش والاحفاد جمع حفد محركة وهو كما

في القاموس الخدم والاعوان جمع حافد واصحاب الشرط والاخماس قال في المجمع في حديث علي ع لعبد الله بن يحيى الحضرمي يوم الجمل ابشر يا ابن يحيى فانك واباك من شرطة الخميس اي من نخبة اصحابه المقدمين على غيرهم من الجند والشرطة بالسكون والفتح الجند والجمع شرط مثل رطب والشرط على لفظ الجمع اعوان السلطان والولاة واول كتيبة تشهد الحرب وتتهيأ للموت سموا بذلك لانهم جعلوا انفسهم علامات يعرفون بها للاعداء الواحدة شرطة كغرفة وغرف وصاحب الشرطة يعني الحاكم واذا نسب الى هذا قيل شرطي بالسكون ردا الى واحده كتركي والخميس الجيش انتهى وما اردت ان تصرف في وجوه البر عطف على لفظ جوائزك الذي هو اسم كان في قوله ولتكن جوائزك وقوله بعد ذلك من الطيب كسبك خبر كان والتقدير ولتكن ما اردت ان تصرف في وجوه البر من الطيب كسبك من فضل تمركم ورزقكم وخلقكم و خرقكم قال في المجمع خلق الثوب بالضم اذا بلي فهو خلق بفتحتين والخرق بكسر الخاء وفتح الراء جمع خرقة اي من خلقكم وخرقكم و ستنبئك بهوان الدنيا وهوان شرفها على من مضى بعني انها كانت حقيرة عند من مضى وكان شرفها حقيرا عندهم فناشدتك الله والرحم ان يكون هو المقتول بالطف قال في المجمع في الخبر نشدتك الله والرحم اي سألتك بالله وبالرحم الخ قال ويقال نشدتك الله وبالله وناشدتك اي سألتك واقسمت عليك فقال بمصرعي عن مصرعك اي كفى مصرعي عن مصرعك فانا لله وانا اليه راجعون وما ورد في

من الدنيا الا فراقها قال في القاموس الوكد بالضم السعي والجهد وما زال ذلك وكدى اى فعلي بالفتح المراد والهم والقصد في بعض حيطانها جمع حايط وهو البستان من النخيل اذا كان عليه حايط فاذا امراة قد فحمت على قال في شرح القاموس يقال فحم في الامر فحوما من الباب الاول اذا رمى بنفسه فيه فجأة بلا روية وفيه ايضا يقال فحم اليه اذا دنى انتهى وتعديته بعلى انما هو بتضمين معنى الحمل او الاشراف او نحوهما فشبهتها ببثينة بضم الباء وفتح الثاء المثلثة والياء المكسورة والنون المفتوحة كجهينة اسم امرأة بنت عامر الجمحي الجمح كزفر من اسامي الرجال وكذا بكسر الجيم اسم رجل وعبد الله بن جمح شاعر والجيم هنا مكسورة و الظاهر ان نسبة عامر الى جمح انما هو من جهة كونه جد قبيلة هو منهم ومن هذا القبيل صفوان بن امية الجمحي ولهذا قال في الوافي في ذيل رواية في سندها صفوان بن امية الجمحي ما لفظه الجمحي بتقديم الجيم وكسرها انتهى عزوف عن الدنيا قال في المصباح عزفت من الشئ عزفا من باب ضرب وقتل وعزوفا انصرفت الجنادل جمع جندل كجعفر بمعنى الحجار امتحن بالكنوز ودها يقال منه اذا اختبره ويقال مني بكذا على صيغة المجهول اى ابتلي به ويطلب من خزائنها بالطوائل جمع طائل اما بمعنى التفضل كما حكي عن الاصمعي في تفسير المثل السائر اعني قولهم ما عنده طائل ولا نائل من قوله الطائل من الطول وهو الفضل والنائل من النوال وهي العطية واما بمعنى النفع والفائدة لكن قيل ان الطائل بهذا المعنى لا يستعمل الا في حيز النفي والمراد بالفوائد اما الفوائد الدنيوية التي يستفيدها الفقراء والمحتاجون

منهم او الفوائد التي تحصل للخزان بسبب انعامهم عليهم وحاصل معنى هذا المصراع هو انه الله تعالى يطالبهم يوم القيمة بالفوائد فيقول اين فوائدكم التي كان يلزم على اهل الخزائن افادتها او تحصيلها فشانك يا دنيا واهل الغوائل قال في المجمع واشأن شانك اى اعمل ما تحسنه فشانك منصوب على المصدرية انتهى وعلى هذا نقول ان شانك هنا مفعول مطلق اقيم مقام فعله بعد حذفه واهل الغوائل مفعول معه والتقدير اشأني يا دنيا شانك اى اعملي مع اهل الغوائل عملك الذي تحسنينه والغوائل جمع غائلة وهي الفساد والشر وليس في عنقه تبعة لاحد قال في المصباح التبعة وزان كلمة ما تطلب من ظلامة ونحوها لم يتلطخوا بشئ من بوايقها اى غوائلها وشرورها جمع بايقة وهي في الاصل الداهية ومنه الخبر لا يدخل الجنة من لا يامن جاره بوايقه وحشره على صورة الذر لحمه وجسده وجميع اعضائه حتى يرد ده مورده الذر صغار النمل ولحمه وجسده وجميع اعضائه بدل من الضمير المنصوب بقوله حشره وفايدته الاشارة الى ان الجميع تصير في صورة نملة واحدة لا ان لكل جزء يساوي مقدار نملة من اجزائه يصير نملة وقوله مورده معناه المورد الذي يستاهله ويستحقه من سندس الجنة واستبرقها هو السندس ما رق من الديباج والاستبرق الديباج الغليظ والديباج من الثياب هو المتخذ من الابريسم سداه ولحمته ذكر ذلك كله في مجمع البحرين وعلى هذا يراد بالحرير ما كان غير القسمين المذكورين من اقسام الحرير ما دام على المكسو منها سلك اى خيط وهو كناية عن بقاء جزء يسير من تلك الكسوة من الرحيق المختوم قال في المجمع الرحيق الخالص من الشراب وعن الخليل

افضل الخمر واجودها والمختوم اى يختم اوانيه بمسك يدل عليه قوله تعالى ختامه مسك اى آخر ما يجدونه منه رائحة المسك انتهى انه ليس بمؤمن امن بلسانه ولم يؤمن بقلبه فلا تتبعوا عثرات المؤمنين في التفريع اشارة الى ان من تتبع عثرات المؤمنين فهو ممن امن بلسانه ولم يؤمن بقلبه لان من امن بقلبه فهو حبيب الله والحبيب لا يطلب ما يسوء حبيبه وفضحه في جوف بيته اى كشف الله عيوبه وهو متستر وساتر لها مع عدم صدور سبب ظاهر للفضيحة ولا ينتصف من عدوه في شرح القاموس يقال انتصف منه اذا استوفى حقه منه كاملا حتى صار كل على النصف سواء وعلى ان لا يشفى غيظه الا بفضيحة نفسه الفضيحة يستعمل بمعنى العيب وبمعنى كشفه والاول انسب هنا والمراد ان الله تعالى اخذ ميثاق المؤمن على ان لا يشفى غيظه الحاصل من ايذاء الخصوم اياه بعيب نفسه بان يقول انا معيوب ناقص مقصر في جنب الله غير مراع حقوق اخواني المؤمنين مثلا و ان ذلك صار سببا لابتلائي بما ابتليت ولا يشفى غيظه بعيب الخصوم وذكر مساويهم واشاعة قبايحهم لان المؤمن ملجم يعني ان فاه مجلود بجلد ليس له ان يتكلم بهوى النفس فهو علة للعقد السلبي من الحصر وذلك لغاية قصيرة وراحة طويلة للفظ الغاية معنيان احدهما العلة التي يقع لاجلها الشئ وثانيهما المسافة ووصفها بالقصر يقتضي ارادة

المعنى الثاني فيكون اللام للظرفية على حد قوله تعالى ونضع الموازين القسط ليوم القيمة لا يجليها لوقتها الا هو وقول امير المؤمنين عم في الخطبة الشقشقية حتى مضى الاول لسبيله لكن يأبى عن ذلك عطف قوله راحة طويلة على مدخولها فالاولى ان يقال ان الغاية بمعنى العلة واللام للتعليل فالمعنى ان ذلك اى كون المؤمن ماخوذا عليه المواثيق المذكورة لعلة قصيرة هي كون المؤمن في اذى في الدنيا ووصفها بالقصر باعتبار قصر زمانها وعطف راحة الطويلة للدلالة على كون الاذى اليسير مجبورا بالراحة الطويلة والشيطان يغويه ويمقته والسلطان يقفو اثره الظاهر ان تغيير اسلوب الكلام بتعريف الشيطان والسلطان للايماء الى ان الشيطان وما بعده ليسا معطوفين على لفظ مؤمن المنكر حتى يكون ابتر الاشياء اربعة المؤمن والشيطان والسلطان والكافر اذ لا شذ منها فلا يجوز ان يقال ايضا ابتر الامور التي اخذ ميثاق المؤمن عليها ومجموع هذه الجملة عطف على قوله ابتر ها مؤمن و كذا الحال في قوله والسلطان يقفو اثره فان السلطان مبتدأ و يقفو اثره خبره وكذا قوله كافر بالذي هو مؤمن به مبتدأ سوغ الابتداء به مع كونه منكرا تقييده بالظرف وقوله يرى سفك دمه خبره فاذكر كله من قبيل الجمل المتعاطفة وحاصل هذا الكلام مع ما قبله هو ان ابتر الامور التي اخذ عليها ميثاق المؤمن هو مؤمن

الشيطان والسلطان معطوفان في نسخة الوسائل المصححة المعروضة على خط المؤلف ره على مؤمن

يؤذيه ثم انه هناك امورا اخر اخذ عليها ميثاقه وهو ان الشيطان
يريد ان يغويه والسلطان يبحث عن زلته والكافر يريد سفك دمه
استقفت للمؤمن اسماء من اسمائي تسميته الظاهر ان المراد انّ
افردت له اسما من اسمائي كما يدل عليه جعل المشتق منه هو الاسماء
بصيغة الجمع والا فالاشتقاق المتعارف انما يكون من كلمة
واحدة والمراد بالاسم الذي افرده الله تعالى هو اسم المؤمن لانه من
جملة اسمائه تعالى الا انه عز شانه سمي بالمؤمن لانه يؤمن من عذابه
من اطاعه والعبد سمي بالمؤمن لتصديقه باثباته تعالى واثبات اوصاف
الجلال والجمال والكمال له لم يكن ليخذل وليه الخذلان ترك العون
والنصر اولئك لا خلاق لهم الخلاق كسلام النصيب يعني
انه لا نصيب لهم من فضل الله سبحانه في الدار الاخرة من قال في
مؤمن ما رات عيناه وسمعت اذناه ما يشينه قوله ما يشينه
بدل من قوله ما رات وسمعت والاعتصام بحبله قال في المصباح
الحبل العهد والامان وفي المجمع ويسمى العهد حبلا لانه يعقد به
الامان كما يعقد الشيء بالحبل انتهى واعلم ان الخلق لم يوكلوا
بشيء اعظم من تقوى الله قال في المجمع في الحديث وكل الله الرزق
بالحمق ووكل الحرمان بالعقل ووكل البلاء بالصبر كان المراد كل
واحد من هذه الثلثة لا يفارق صاحبه انتهى وعلى هذا فمعنى قوله
لم يوكلوا بشيء انهم لم يقرنوا بشيء قوله وتفسيرها



دلالته على جواز الافتراء وهو القذف على كراهة اشار الى ان المراد
بالافتراء في الحديث هو القذف وان عطف قوله ويقذفون على قوله
يفترون تفسيري ووجه دلالته على الكراهة هو جعل الكف اجمل لكن لا
يخفى عليك ان ما يستفاد من كون الكف اجمل انما هو كونه اولى وان
المعلوم ان الفعل حينئذ يصير خلاف الاولى ومكروها اصطلاحيا لكون المكروه
الاصطلاحي عبارة عما اشتمل على نوع حزازة ومنقصة غير بالغة
هذا يلزم تركه فيجوز ان يكون خلاف الاولى مباحا قوله
ما يحرم التكسب به ما يجب على الانسان فعلا وكفاية تعبدا او توصلا
توضيح المرام يتم بالتعرض لامور الاول انه قال في لك انه خرج بما
يجب فعله من ذلك ما يستحب كتغسيله يعني الميت بالغسلات المستحبة
من تثليث الغسل وغسل يديه وفرجه ووضوئه على القول بندبه
وتكفينه بالقطع المندوبة وحفر قبره قامة مع تادي الفرض بدونها ونقلها
الى ما يدفن فيه مع امكان دفنه في القريب فان اخذ الاجرة على ذلك كله جائز
للاصل وعدم المانع خلافا لبعض الاصحاب محتجا بالاطلاق انتهى
ولا يخفى عليك ان المستحبات مما ذكر وغيرها خارجة عن هذا
العنوان على تقدير القول بجواز اخذ الاجرة عليها ايضا اذ لا يعتبر في
خروج امر عن موضوع العنوان مخالفته له في الحكم ايضا الثاني
انه اختلفت كلماتهم في تعميم العنوان فاطلق المحقق ره حيث قال
ما يجب على الانسان فعله كتغسيل الموتى وتكفينهم وتدفينهم مثله

ومثله العلامة ره وجماعة ومعلوم ان هذا الاطلاق يشمل الواجب النفسي
والغيري والتعبدي والتوصلي والعيني والكفائي والتعييني والتخييري
وعممه المقدس ره الى ما عرفت من العيني والكفائي والتعبدي والتوصلي واقتصر
المحقق الاردبيلي ره على تعميمه بالنسبة الى العيني والكفائي ومثله في هر
حيث قال ما يجب على الانسان فعله عينيا كان كالصلوة والصوم او
كفائيا كتغسيل الموتى ال ولكن في الرياض بعد التعميم على الوجه المذكور
قيد الوجوب بالذاتي حيث قال بعد قول المحقق ره اخذ الاجرة
على القدر الواجب من تغسيل الاموات وتكفينهم وحملهم ودفنهم ونحوها
الواجبات الاخر التي تجب على الاجير عينا او كفاية وجوبا ذاتيا
واراد بالذاتي النفسي بدليل قوله بعد ذلك وخرج بالذاتي التوصلي
كاكثر الصناعات الواجبة كفاية توصلا الى ما هو المقصود من الامر بها وهو
انتظام امر المعاش والمعاد فان لفظ التوصلي وان كان يستعمل في مقابل
التعبدي الا ان قوله توصلا يعطي ان المراد بالتوصلي انما هو الغيري و
قال بعض الاساطين ره في شرحه على القواعد ما يجب على الانسان فعله
وجوبا مطلقا او مشروطا بغير العوض وقد تحقق شرطه لتعلق ملك او حق
مخلوق او خالق يحرم الاجرة عليه والجعل وساير الاعواض عينيا كالصلوة
الفريضة وصوم شهر رمضان او كفائيا كتغسيل الموتى وتكفينهم وتحنيطهم
وتحنيطهم والصلوة عليهم وحفر قبورهم ودفنهم وحملهم الى محالها
ونحوها من الاعمال اللازمة التي تتعلق بالمال اصلي كما مر او عارضي

بنذر او عهد ونحوها انتهى وحاصل الكلام انه اطلق جماعة وقيد اخرون
ثم اختلف كلام المقيدين حيث اعتبر كل منهم في العنوان ما لم يعتبره الاخر ولذلك
قال بعض مشايخنا انه يستفاد من ملاحظة مجموع كلماتهم وجوه احدها
ان محل البحث انما هي العبادات فيجوز اخذ الاجرة على غير العبادات مطلقا
حتى لو كان واجبا عليه عينا وحكي هذا عن جماعة بل حكاه بعضهم عن فخر
المحققين ره بل قيل انه ظاهر كل من جوز اخذ الاجرة على القضاء مطلقا
حتى في حال تعينه عليه الثاني ما حكاه بعضهم عن فخر المحققين من ان
محل البحث عبارة عما وجب على شخص معين او وجب كفاية لكن كان عبادة
فكل ما وجب على شخص معين لا يجوز له اخذ الاجرة عليه سواء كان واجبا
عينيا ام كفائيا واما الذي وجب كفاية فان كان عبادة لم يجز اخذ
الاجرة عليه والا جاز الا ما نص الشارع على تحريمه كالدفن ونحوه
الثالث ما عن بعضهم من اختصاص البحث بالواجب العيني وبالكفائي
اذا لم يقم بدون به الكفاية فالتزم بجواز اخذ الاجرة في الواجبات
الكفائية في صورة قيام من به الكفاية لعدم وجوبها وجعله من هذا القبيل
اخذ الاجرة على الصنايع التي بها قوام النظام وكذا اخذ الاجرة على الجهاد
الرابع ان محل البحث انما هي العبادة وما كان من غير العبادة عينيا
غير منوط به النظام فغير العبادة ان كان كفائيا او عينيا منوطا به
النظام جاز اخذ الاجرة عليه نظرا الى ان المقصود لما كان بقاء
النظام فذلك مقتض لجواز اخذ العامل الاجرة لان حرمانه منها مخل
بالنظام وهذا هو الذي يعطيه ما حكي عن العلامة الطباطبائي ره

في المصابيح حيث قال ان جواز اخذ الاجرة في غير العبادة انما يصح في
الكفائي دون العيني لان اخذ الاجرة على العمل انما يجوز اذا كان
العمل مما يستحق عليه الاجرة لوجاز الامتناع عنه بدونها اذ مع
امتناعه جاز الامتناع من اعطاء الاجرة وامتنع الالزام عليها نعم
لو كان المطلوب في العيني دفع الضرورة او حصول النظام فلا باس
باخذ الاجرة عليه والا لاختل النظام لو بقيت الضرورة ولذا جاز له
الامتناع عن العمل هنا بدونها انتهى الخامس ما افاده بعض
في شرحه على القواعد من كون محل البحث هو ما عدا الواجب المشروط
بالعوض وقد عرفت الاشارة اليه فيما حكيناه عنه وعلى ذلك
بنى جواز اخذ الاجرة على الصنائع الواجبة قال قده بعد جملة من الكلام
واما ما كان واجبا مشروطا فليس بواجب قبل حصول الشرط فتعلق
الاجارة به قبله لا مانع منه ولو كانت هي الشرط في وجوبه فكل
ما وجب كفاية من حرف وصناعات لم يجب الا بشرط العوض باجارة
او جعالة او نحوهما فلا فرق بين وجوبها العيني لانحصار ووجوبها
الكفائي لتاخر الوجوب عنها وعدمه قبلها كما ان بذل الطعام
والشراب للمضطر ان بقي على الكفاية او تعين يستحق فيه اخذ العوض
على الاصح لان وجوبه مشروط بخلاف ما وجب مطلقا بالاصالة كالنفقات
او بالعارض كالمنذورات ونحوها السادس ما افاده صاحب ض
ره من كون محل البحث هو الواجب النفسي فما كان واجبا لغيره لم يحرم اخذ
الاجرة عليه فالمنع مختص بالواجبات العينية او الكفائية المقصودة

لذواتها كاحكام الموتى وتعليم الفقه دون ما يجب لغيره كالصنائع
ونحوها هذا وانت خبير بان جملة مما ذكروه يتبيل ما ساقه صاحب
المقال لبيان مذهبه ومختاره في المسئلة لا لتحرير محل البحث ففيما
ذكره ذلك البعض غلط بين الامرين فتدبر الثالث انه ذكر
بعض مشايخنا انه لابد من الالتزام بخروج امرين عن عنوان المسئلة
فيجوز اخذ الاجرة عليهما احدهما الواجب الغيري وثانيهما الصنايع
التي بها قوام النظام اما موضوعا بان يقال ان الواجب الغيري ليس واجبا
في الحقيقة وان المراد من وجوب الصنايع المذكورة وجوب وجود
العارف بها لا انه يجب العمل واما حكما لقيام الاجماع والسيرة على اخذ
الاجرة الا ترى انه لم يحكم احد بحرمة اخذ الاجرة على احضار الماء
في حق من وجبت عليه الطهارة المائية واما غير ذلك فلا وجه للتقييد
به لكونه منافيا للاطلاق عباراتهم في المسئلة وانا اقول لا باس
به لكن بعد العلم بمرادهم وان ذلك مما اسلموا عليه من الخارج وان لم
ياخذوا بيانه في العنوان فكثيرا ما يترك امر في العنوان لوضوحه ووضوح
وقوع التسالم عليه قوله بل عن مجمع البرهان كان دليله
الاجماع اقول ذكر فيه ذلك بعد استظهاره عدم الخلاف
في المسئلة فقال ره الظاهر انه لا خلاف في عدم جواز اخذ الاجرة
على فعل واجب على الاجير سواء كان عينيا ام كفائيا فكان الاجماع
دليله انتهى قوله والظاهر ان نسبته الى الشهرة في ذلك
في مقابل قول السيد ره في وجوب تجهيز الميت على غير الولي لا في اخذ

الاجرة على تقدير الوجوب عليه قال في الشرح في ذيل العبارة التي حكيناها
عن المحقق ره ما صورته هذا هو المشهور بين الاصحاب وعليه الفتوى
وذهب المرتضى ره الى جواز اخذ الاجرة على ذلك لغير الولي بناء على اختصاص
الوجوب به وهو ممنوع فان الوجوب الكفائي لا يختص به وانما فائدة
الخلاف توقف الفعل على اذنه فيبطل منه ما وقع بغيره مما يتوقف على
النية انتهى وظاهره ان خلاف السيد ره انما هو في الصغرى اعني
تخصيص الوجوب بالولي ونفي الوجوب عن غيره حتى جاز له اخذ
الاجرة لا انه مع وجوبه عليه يجوز اخذ الاجرة على ذلك الواجب ولهذا
تمسك في ذلك في المنع عليه بان الوجوب الكفائي لا يختص بالولي وانما
فائدة الخلاف توقف الفعل على اذنه ويشهد بذلك ايضا انه قال في
الحدائق بعد موافقته للسيد ره في اختصاص الوجوب بالولي بان يغسله
ويصلي عليه ويكفنه ونحو ذلك او ياذن لغيره في هذه الامور وبعد حكمه
ره بانا لو فرضنا ان الغير امتنع من امتثال امر الولي الا بالاجرة
جاز له ذلك لانه غير مخاطب بهذه ولا مكلف بها حتى يحرم عليه اخذ
الاجرة كما ادعوه ما لفظه نعم لو سلمنا صحة ما ادعوه من الوجوب لصح
ما رتبوه عليه من تحريم اخذ الاجرة انتهى قوله وكان لمثل
هذا ونحوه ذكر في الرياض ان على هذا الحكم الاجماع في كلام جماعة وهو
الحجة اقول ذكر هذا الكلام بعد نفيه الخلاف في المسئلة وفي شرح القواعد
ما لفظه وفي الاجماع المنقول عن جماعة على المنع في خصوص ما ذكر في
المتن كفاية ويظهر منهم العموم في تعليلهم ذلك بالوجوب الكفائي ودعوى

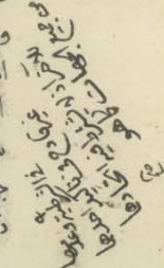
المحصل غير بعيدة عند المحصل وعلى الطهارة موافق في الاصل مخالف في
الخصوصية لادعائه ان الوجوب في التغسيل ونحوه على الولي اولا
فيكون واجبا مرتبا فلو استاجر عليه من لم يكن وليا غيره قبل الوجوب
عليه لم يكن فيه باس وهو خارج عن المسئلة انتهى قوله
وبعبارة اخرى مورد الكلام ما اذا فرض مستحبا لجاز الاستيجار
عليه لان الكلام في كون مجرد الوجوب على الشخص مانعا عن اخذ الاجرة
عليه فمثل فعل الشخص صلوة الظهر عن نفسه لا يجوز اخذ الاجرة عليه
لا لوجوبها بل لعدم وصول عوض المال الى باذله فان النافلة ايضا
كذلك اورد عليه بعض مشايخنا بوجوه الاول ان الظاهر ان ما
ذكره من المفروض ايضا داخل في العنوان كما دل عليه كلام بعض الاساطين
في شرح القواعد حيث مثل للواجب العيني في المقام بالصلوة وصيام
شهر رمضان وهو الذي يقتضيه اطلاق الواجب في عنواناتهم على وجه
يشمل المفروض وغيره بل صرح غير واحد بدخول الواجبات التعبدية في محل
البحث فالتقييد الذي صرح به المصنف ره من كون الواجب بحيث لو فرض
مستحبا لجاز الاستيجار عليه مبني على اجتهاده وليس في كلماتهم
منه عين ولا اثر الثاني ان ما ذكره من التقييد يستلزم اختصاص الكلام
بالواجبات التوصلية وخروج الواجبات التعبدية عن مورد البحث
ضرورة انها اذا فرضت مستحبة لم يجز اخذ الاجرة عليها بناء على ما هو
خيرة المصنف ره من عدم جواز اخذ الاجرة على المندوبات التعبدية ولهذا
فرع عليه فساد الاستدلال على هذا المطلب بمنافاة اخذ الاجرة على المندوبات

للاخلاص في العمل وعلله بانه يتناقض طردا وعكسا بالمندوب والواجب التوصلي
الثالث ان التمهيد المذكور لا يتلائم مع ما سيجيئ في كلامه من تسليم
ان الاستدلال بمنافاة اخذ الاجرة حتى في بعض موارد المسئلة هو
الواجب التعبدي في الجملة الرابع ان ما ذكره من ان المانع من جواز اخذ
الاجرة على اتيان الرجل بصلوة الظهر هو كون المعاملة سفهية
حيث علل عدم جوازه بعدم وصول عوض المال الى الباذل يمكن دفعه
بانه يصح فرض منفعة في ذلك يعود الى الباذل فتخرج المعاملة بذلك
عن كونها سفهية كما اذا كان مستاجر غرضه لصلوة الظهر جاهلا بعدد
ركعات الصلوة او افعالها او كيفياتها فاستاجره ليصلي فيتعلم هو
فانه لا يكون الاستيجار من قبيل المعاملة السفهية من جهة وجود
نفع عايد الى الباذل فلا يبقى مانع من جواز اخذ الاجرة الا وجوب
الصلوة على الاجير نفسه فالحاصل ان الكلام في عدم جواز اخذ الاجرة
على الواجب يعم ما ذكره من الفرض في فعل الرجل صلوة الظهر لنفسه كما يعم
غيره وان كان عدم جواز اخذ الاجرة على الواجب اظهر فيما ذكره من الفرض
وذلك لا يوجب خروجه عن محل البحث كما لا يخفى على من تدبر قوله ومن
هنا يعلم فساد الاستدلال على هذا المطلب بمنافاة ذلك للاخلاص
في العمل لانتقاضه طردا وعكسا بالمندوب اعلم انه وقع التمسك في
كلماتهم للحرمة بعد الاجماعات المدعاة بوجوه احدها هذا الوجه وقد اورد
عليه المصنف بالانتقاض طردا وعكسا بالمندوب والواجب التوصلي واعترضه
بعض مشايخنا بان المصنف ملتزم بان المندوب الذي يعتبر فيه قصد الاخلاص

والقربة

والقربة لا يجوز اخذ الاجرة عليه الا انه لا وجه للنقض بالواجب التوصلي
خصوصا مع تصريحه بقوله طردا وعكسا وعلى هذا فكيف يصح الايراد منه
بالنقض بالمندوب اقول الظاهر ان الايراد بالمندوب من باب الزام
المستدل بمذهبه ومعتقده فانه لما كان وفاقا للاكثر يقول بجواز اخذ
الاجرة على المندوبات فلذلك اتجه عليه النقض بما يراه حقا ولا يلزم
الايراد بالنقض ان يكون مما يعتقد به المورد لكن النقض بالواجب التوصلي
ان كان الاستدلال صدر من المتمسك به مقيدا بما يفيد كون الكلام
في الواجب التعبدي كما ذكره في شرح القواعد في مقام الحكاية وزاد انه
يقتصر على ما يشترط بالقربة والاخلاص فهو غير متجه عليه وان كان
قد صدر الحكم بحرمة اخذ الاجرة مطلقا ووقع الاستدلال عليها
بمنافاة الاخلاص كان النقض متجها ولا بد من الرجوع الى كلماتهم
قوله وقد يرد ذلك بان تضاعف الوجوب بسبب الاجارة
يؤكد الاخلاص الراد هو الشيخ الفقيه المحقق جعفر الغروي قده قال في
شرح القواعد بعد ذكر عنوان المسئلة وحكمها مشيرا الى الدليل المذكور
ورده لا للمنافاة القربة فيما يشترط بها فيقتصر عليه كما ظن لان تضاعف
الوجوب يؤكدها ثم اضرب الى ذكر وجوه اخر يأتي ذكرها ان شاء الله تعالى
قوله وفيه مضافا الى اقتضاء ذلك الفرق بين الاجارة والجعالة
حيث ان الجعالة لا يوجب العمل على العامل وجه الايراد بلزوم الفرق هو
انه لما صرح الراد في العبارة التي قدمنا نقلها عنه بانه لا فرق في الاجرة
الماخوذة على فعل الواجب بين ما لو ثبتت بالجعالة وبين ما لو ثبتت بالاجارة

كان اللازم ان يجري في كلماته على ما قرره وحيث كان رده مستلزما
للفرق بينهما الذي هو مناف لما ذكره اورد عليه باستلزامه الفرق
المنافي لمذهبه هذا ولكن اورد عليه بعض من تاخر بمنع بطلان اللازم
اذ لا محذور فيه ولم يدع شارح القواعد ان ثبوت الاجرة في جميع
المقامات مؤكد ولم يرد اثبات جواز اخذ الاجرة بما وقع في
عبارته حتى يقال ان ذلك انما يتم في بعض صور المسئلة وهو
ما لو كان اخذ الاجرة بالاجارة لا بالجعالة وان الدليل اخص
من المدعي وانما ذكر ان تضاعف الوجوب يؤكد القربة ولا ريب
ان هذا الكلام قضية مهملة في قوة الجزئية ناظرة الى صورة وجود
الموضوع الذي هو تضاعف الوجوب فاذا وجد جاء الحكم الذي
هو تاكد القربة ولم يدع انه في جميع الموارد يتضاعف الوجوب حتى
يورد عليه بلزوم الفرق والجعالة ليست من مورد التضاعف فلا ضير في
عدم تاكد الوجوب هناك والى هذا الايراد اشار بعض المعاصرين حيث
قال في كتابه انه قد يرد بعدم الاول بعدم قادحيته في ورود الاستدلال
وليس الغرض منه اثبات الجواز به كي يقال بانه اخص من الدعوى ثم ان
المعاصر المذكور اتبع الايراد المذكور بوجه اخر فقال مع انه انما يتم
ان لم يمكن التقرب بالعقود الجايزة لعدم رجحان الوفاء بها والا فلا
باس بالتزام التضاعف فيها ايضا لان المراد به على الظاهر انما هو تعدد
جهة الاخلاص بسبب تعدد الامر وان لم يكن شرطا في سقوطه ولا فرق في
ذلك بين التعبديات والتوصليات والفرق بينهما واضح انتهى اقول



لا ريب في

لا ريب في ان ما ذكره اولا من وجه دفع ايراد المصنف عن شارح القواعد في
محله واما ما اتبعه به المعاصر المذكور فلا يخفى سقوطه لان مجرد احتمال امكان
التقرب بالعقود الجائزة ورجحان الوفاء بها مما لا يجدي في بناء الايراد
عليه والثاني انما هو في تحقيق المبنى ثم انا نزيد على ذلك ونقول لا دليل
على رجحان الوفاء بالعقود الجائزة فهل ترى ان احدا من فقهائنا رض
افتى بان من وكل غيره في امر ترجح في حقه ان لا يعزله او انه ترجح في حق
الوكيل ان لا يعزل نفسه او انه يستحب في حق الجاعل او العامل ان لا
يرجع عما عزم عليه اولا او انه يترجح للمرتهن ان يفي بعقد الرهانة الجائزة
من طرفه وهكذا نعم قد يترجح الوفاء في بعضها لكن لا من حيث انه عقد
رجحان اكرام عباد الله والحاصل انه لا قائل بما ذكره ولا دليل على ذلك
ايضا الا ان يقال ان احتمال شمول قوله تعالى اوفوا بالعقود للعقود الجائزة
بان يراد بالامر بالوفاء مطلق الرجحان الشامل للوجوب والندب فيكون
الوفاء في اللازم واجبا وفي الجائز مستحبا كاف في اثبات رجحان الوفاء
من باب التسامح من طريق الحسن العقلي لكن هذا مع امكان دعوى القطع
بخلافه غير مفيد في توجيه كلام شارح القواعد لانه عبر بتضاعف الوجوب
ومعلوم انه لا يتحقق الا بتحقق وجوبين فلا يتحقق بوجوب وندب
بل نقول ان قوله تعالى واوفوا بالعهد ان العهد كان مسئولا يدل على ان
العهد المامور بالوفاء به انما هو المسئول عنه وليس الا الواجب فيختص
حكم الاية بما يجب الوفاء به من العقود والعهود فلا تشمل الجائزة مضافا الى
امكان منع صدق العهد على العقود الجائزة او منع انصرافه فتدبر

قوله ان اريد ان تضاعف الوجوب يؤكد اشتراط الاخلاص فلا ريب
الى قوله بحكم الوجدان اورد عليه بعض من تاخر بانا نختار الشق الثاني فليس
مراده ان تضاعف الوجوب يؤكد اشتراط الاخلاص بل مراده ان تضاعفه
يؤكد تحقق الاخلاص وح نقول ان ما اورده المصنف عليه من ان ذلك
مخالف للواقع لان ما لا يترتب عليه اجر دنيوي اخلص بعض ان مراد
شارح القواعد من تاكد الاخلاص هو حصول جهات متعددة يتحقق
بها الاخلاص ويتيسر وان كان بعضها تعبديا وبعضها توصليا ولا
مانع من قصد الاخلاص بالواجب التوصلي لانه قابل له فاذا تعدد جهة
الوجوب تعدد جهة تحصل الاخلاص لقابلية كل منها القصد وتعدد
الجهة في ثبوت حكم لشيء واحد ليس بعزيز الا ترى ان من زنى وارتد
اجتمع فيه جهتان لوجوب القتل وهذا الوجه ايضا وجدته في كلام
المعاصر المذكور حيث قال بعد العبارة التي حكيناها عنه ما لفظه ومنه
يظهر اندفاع الثاني ايضا اذ لا يلزم من عدم شرطيته فيه عدم افادته
للتاكيد على الوجه المذكور ثم قال مع ان اخذ الاجرة اذا كان راجحا ولو
بالعارض افاد التاكيد المزبور ايضا ولعله المراد ولعله بعيد جدا انتهى
قوله مع ان الوجوب الناشي من الاجارة انما يتعلق بالوفاء
بعقد الاجارة ومقتضى الاخلاص المعتبر في ترتب الثواب على موافقة هذا
الامر ولو لم يعتبر في سقوطه هو اتيان الفعل من حيث استحقاق المستاجر
بازاء ماله فهذا المعنى ينافي وجوب اتيان العبادة لاجل استحقاقه تعالى اياه
اورد عليه بعض المعاصرين بقوله واما الثالث فيرد عليه منع كون ذلك مقتضى

الاخلاص في الامر الاجاري مثلا بل مقتضاه انما هو اتيان العمل المستاجر عليه
وتسليمه الى صاحبه امتثالا لامر الله تعالى به وذلك غير مناف لوجوب اتيانه لاجل
امره تعالى به لوضوح قادر على ايجاد الفعل الصحيح ودعوى عدم قابلية ما لم يكن
من قبيل العبادة لذلك لا تخلو عن مصادرة كدعوى قادحية الغرض الحاصل
من غيره تعالى سيما بملاحظة عوده اليه تعالى من جهة تشريعه تعالى لذلك مع انه
لا حسن فيه بعد تسليم ورود النقض عليه اذ يكشف ذلك عن فساده في الواقع
وانه عجزنا عن منع بعض مقدماته كما هو الشان في نظائره والفرق بين العبادات
المستاجر عليها وبين المقام تعسف بين بل لا باس بجعل المقام ايضا من قبيل
النيابة فيكون الانسان مخيرا بين ان يصلي على الميت لنفسه فلا يستحق
الاجرة او يصلي عن الباذل لها فيستحقها ولا يكون مصليا لنفسه على نحو
ما قيل به في الجهاد وعدم كونه عبادة غير قادح في ذلك ودعوى ان ذلك
خلاف المفروض هنا محل منع نعم لو علم اشتراط المباشرة وعدم شرعية النيابة
في بعض الواجبات لم تصح عليه المعاملة ودعوى ان كل واجب كفائي كذلك
محل منع فتامل جيدا انتهى قوله واما تأتي القربة في العبادات
المستاجرة فلان الاجارة انما تقع على الفعل المأتي به تقربا الى الله تعالى
نيابة عن فلان توضيحه ان الشخص يجعل نفسه نائبا عن فلان في
العمل متقربا الى الله فالمنوب عنه يتقرب اليه تعالى بعمل نائبه وتقربه قال
المحقق البهبهاني في حواشي المسالك ما نصه واما منافاة الاجرة لقصد
الاخلاص في العبادات ففيه ان نفس الاجارة لا تحتاج الى النية وانما المحتاج
فعل نفس العبادة والاجارة من العقود اللازمة شرعا وبعد اللزوم الشرعي يجب الوفاء

على نفسه بقوله فان قلت منه
في الجواب عما اورده المصنف

في الجواب عما اورده المصنف على نفسه ثانيا بقوله فان قلت منه

فح يتحقق القربة والاخلاص كما اذا حلف احد ان يفعل شيئا او يصلي عن ميت فقبل
الحلف لم يكن واجبا عليه وبعده صار واجبا وعند الفقهاء ان الملتزم بالنذر والعهد
واليمين والاجارة حالها واحد وقد عرفت السبب ثم اذا كان الفعل بقصد الاجرة وصرفه
عدم تحقق اجارة ومن جهته لم يكن صحيحا واذا فعل الله تعالى من حيث انه تعالى يحب الاحسان
الى اهل الايمان فهو صحيح فاذا اعطي بعد الفعل الصحيح شيئا احسانا من جهة ان جزاء
الاحسان احسان يمكن ان يكون اخذه صحيحا وحلالا من هذه الجهة لا انه عوض واجرة فتامل
ويمكن ان يقال ان نفس العبادة انما تتحقق نيابة في فعل المنوب عنه لا النائب فكان نية النيابة
فكانه ينوي انه ادى نية المنوب عنه التي بها قصد الاخلاص المنوب عنه فكما ان الصلوة
مثلا ليست صلوة النائب فكذا النية ليست نيته فكانه يقول انوي عن فلان كذا وكذا
لا انا انوي كذا وكذا فتم مع انه اذا كان اخذ الاجرة برضا الله تعالى وتحصيل ضروري
معاشه فيمكن ان يتاتى قصد الامتثال والقربة فتامل انتهى ولكنك خبير بانه يرد على
الوجه الاول ما اورده المصنف علامه قال ان تضاعف الوجوب بسبب الاجارة يؤكد الاخلاص
وان الوجوب الحاصل بالاجارة توصلي لا يشترط في حصوله ما وجب قصد القربة وعلى الوجه الاخير
ان وجوب تحصيل المال الضروري العيشي لا يوجب صيرورة العمل الذي اخذ بازائه المال مما
يمكن التقرب به مع كونه ياتي به لتحصيل المال الذي هو عوض واجرة واما الوجه الاوسط فلان
المراد به هو ما حققه المصنف واورد بعض من تاخر على ما حققه اولا بان امر النيابة
لو كان منوطا بتنزيل النائب نفسه منزلة المنوب عنه واتيانه بالعمل والتقرب به بعنوان
انه منوب عنه حتى ان المنوب عنه هو المتقرب في الحقيقة كما يعطيه كلامه لكان اللازم على الفقهاء
ان ينبهوا عليه لان هذا المعنى الذي ذكره معنى دقيق لا يتفطن له العوام بل كثير من الخواص فاذا فرض
كونه قوام على الثواب لزم بيانه لئلا تبطل اعمالهم مع انا نرى انهم لم يبينوا وان النواب في العبادات

باسرها لم يفهموا الدقيقة المذكورة فلا يلتفتون الى التنزيل المذكور
فيلزم على ما ذكره رة اهمال الفقهاء رض لامر واجب يعم به البلوى
وعدم صحة شيء من اعمال النواب حيث انهم لا ينزلون انفسهم
منزلة المنوب عنه في مقام الاتيان بالعمل المستاجر عليه وثانيا بان
ذلك مخالف لظاهر ما رواه عبد الله بن سنان عن الصادق عليه السلم
في خصوص استيجار رجل للحج عن ابنه اسمعيل حيث قال عم في ذيل
كلامه يا هذا اذا انت فعلت هذا كان لاسمعيل حجة بما انفق من
ماله وكان لك تسع بما اتعبت من بدنك ومثله قوله عم في رواية
اخرى ولك تسع وله واحدة فان ظاهرهما ان العامل هو
المتقرب بالعمل والا لم يكن للرجل تسع من الثواب وعلى ما افاده رة
لا يكون المتقرب بالعمل الا المنوب عنه وحده ولا يستحق الثواب
الا هو فلا يكون للعامل شيء من ذلك ثم ان المورد استشهد
لما ادعاه من كون المتقرب هو العامل بقول المحقق الثاني رة
في جامع المقاصد فانه رة قال في كتاب الاجارة في ذيل قول العلامة رة
ولو آجر نفسه للصلوة الواجبة عليه فانها لا تقع عن المستاجر
وهل تقع عن الاجير الاقوى العدم ما نصه اي لو آجر من وجبت عليه
صلوة نفسه لغيره ليصلي الصلوة الواجبة على الاجير لم تصح
الاجارة قطعا لانه لا يمكن حصولها للمستاجر فلا يصح بذل
العوض اجارة في مقابلها وهل تقع عن الاجير حيث انه صلاها
عن نفسه الاقوى عند المصنف العدم ووجه القوة انه لم يفعلها عن نفسه

لوجوبها عليه بالاصالة بل بالاجارة ليأخذ العوض في مقابلها فلا تكون
مطابقة لما في ذمته لان التي في ذمته هي الواجبة بالاصالة ولمنافاته
الاخلاص ح لان العبادة مفعولة لغاية حصول الاجرة والاخلاص
انما يتحقق بقصد القربة خاصة لقوله تعالى وما امروا الا ليعبدوا الله
مخلصين له الدين ويحتمل الصحة لان ذلك باعث وعلة في حصول
الداعي كالامر بالصلوة وغيرها ممن يطاع وكاف الاستيجار للصلوة
عن الميت والحج وغيرهما من العبادات ويجاب بان الباعث متى
كان غاية اقتضى الفساد اذ ينافي الاخلاص والصلوة ونحوها في
الاستيجار عن الميت والحي متى لحظ فيها فعلها لحصول الاجرة
ايضا اقتضى الفساد وليس من لوازم حصول الاجرة بالفعل قصدها
عندها او يقال ان هذه خرجت بالاجماع وكيف كان فعدم الصحة اظهر
انتهى ووجه الاستشهاد ان قوله لم يفعلها عن نفسه لوجوبها عليه
بالاصالة بل بالاجارة ليأخذ العوض في مقابلها يدل على ان الفاعل
هو المنوب عنه المستاجر له حتى يكون هو المتقرب ثم قال وبالجملة
فتصحيح العبادات المستاجر عليها بالوجه المذكور غير مستقيم بل
الاجير بعمل العمل متقربا بالمستاجر فالعامل هو المتقرب من دون
تنزيل لا المنوب عنه ولعل الوجه في ذلك هو منع وجوب المباشرة
في الواجبات الا ما خرج بدليل خاص استنادا الى الجمع بين عمومات
المعاملات من الكتاب والسنة وبين ادلة الواجبات وعلى هذا
فيكون الانسان مخيرا بين ايجاد المأمور به بنفسه وبين ايجاده بواسطة

نايبه ثم ذكر انه لا منافاة بين الاخلاص واخذ الاجرة لانها ليست
وجها للعمل وعنوانا للمامور به حتى ينافي قصدها قصد الاخلاص
بل من جملة الدواعي الى ايجاد الفعل فقد لا يستطيع الانسان ولا
يقدر على ايجاد الواجب الا بالاجرة كما لو اشتاق الجهاد الواجب كفاية
فلم يتمكن منه الا بان يصير اجيرا لغيره فياخذ منه الاجرة ويستعد
للجهاد هذا غاية ما امكن من تحرير كلام المورد وانت خبير بسقوطه
برمته اما ما ذكره اولا من لزوم بيان الفقهاء لقضية التنزيل
لكونها معنى دقيقا وانه يلزم على ما ذكره المقرر بطلان اعمال الاجراء
من حيث عدم علمهم بالتنزيل وعدم التفاتهم اليه في مقام العمل فلان
الفقهاء اكتفوا عن بيان هذا المقال بما يفيده على وجه الكمال
وهو لفظ النيابة ضرورة انها ليست الا عبارة عن قيام الانسان
مقام غيره وان شئت عبرت عنه باقامة الانسان نفسه مقام غيره
وليس معنى التنزيل الذي ذكره المقرر الا هذا ومن المعلوم ان كل من ناب
عن غيره فان تنزيل نفسه منزلة ذلك الغير مركوز في ذهنه في مقام بيان
بين لذا العمل وان كان على وجه البساطة التي لا يستطيع تفصيلها الا العلماء
كما هو الشان في غالب الامور المركوزة في اذهان العوام فلا يلزم اهمال الفقهاء
ما يجب بيانه ولا بطلان عمل الاجراء لان ذلك المعنى البسيط المركوز في اذهانهم
كاف في صحة العمل كما في الداعي البسيط الذي يكتفى به عن قصد تفصيل اجزاء
العمل وغيرها واما ما ذكره ثانيا من التمسك بحديث عبد الله بن سنان
وما بعده فلسكوت الروايتين عن كيفية الاتيان وعن اتيان العمل

على وجه تنزيل نفسه منزلة المنوب عنه كيف لا والدليل على ان المراد بالحديث
ما ادعاه انما هو كون تسع له وانه لا يتم الا بان يكون هو المتقرب فنقول
على وجه المعارضة ان الحديث قد تضمن كون واحدة لاسمعيل ولو كان
الثواب دليلا على كون النايب هو المتقرب لزم ان يكون اسمعيل هو المتقرب
مضافا الى ان سياق الحديث يعطي ان ذلك من باب التفضل لان قوله ع
لك تسع في مقابل قوله ع كان لاسمعيل حجة معناه ان لك تسع حجات لا ان لك
تسعة اجزاء من حجة واحدة ويشهد بما ذكرناه من معنى الحديث في الجملة
ما روي مسندا عن عمر بن سعيد الساباطي انه كتب الى ابي جعفر ع يسئله عن رجل
اوصى اليه رجل ان يحج عنه ثلثة رجال فيحل له ان ياخذ لنفسه حجة منها
فوقع بخطه وقراته حج عنه ان شاء الله فان لك مثل اجره ولا ينقص من اجره
شيء ان شاء الله وروي مرسلا عن الصادق عليه السلام عن الرجل يحج عن اخر
له من الاجر والثواب شيء فقال ع للذي يحج عن الرجل اجر وثواب عشر
حجج ويغفر له ولابيه ولامه ولابنه ولابنته ولاخيه ولاخته ولعمه ولعمته
ولخاله ولخالته ان الله واسع كريم واما ما ذكره من الاستشهاد بكلام
المحقق الثاني ره فلانه لا دلالة على ما ذكره من كون المتقرب هو العامل
بل لا اشعار فيه بذلك ضرورة ان كون الاجير فاعلا للفعل مما لا مجال لانكاره
والكلام انما هو في ان الفعل والتقرب به هل يجب ان يكون بعد تنزيل نفسه
منزلة المنوب عنه ام لا فتدبر قوله فلذلك الاستدلال
حسن في بعض موارد المسئلة وهو الواجب التعبدي في الجملة اشار
بقوله ذلك الاستدلال الى ما تقدم من منافاة اخذ الاجرة للاخلاص

ووجه التقييد بقوله في الجملة ما تقدم في كلامه من خروج بعض الواجبات
التعبدية عن اصل مورد المسئلة فيكون المسلم منه جريانه فيما هو داخل
في موضوع المسئلة وهو ما لو كان وجوب الواجب مانعا من اخذ
الاجرة عليه فلا يجري في مثل اخذ الاجرة على اتيانه بصلوة الظهر
عن نفسه من جهة خروجه عن موضوع البحث وهذا الوجه هو المناسب
لتفريع الكلام على ما تقدم والا فمقتضى ما يذكره من التفصيل ويختاره
هو ان يكون التقييد بقوله في الجملة للاشارة الى جريان الاستدلال
في الواجب التعبدي العيني التعييني وفي التخييري التعبدي ان قلنا
بان اتحاد وجود القدر المشترك مع الخصوصية مانع عن التفكيك
بينهما في القصد وكذا في الكفائي التعبدي كما سيتضح الحال بما
يذكره ره في مقام التحقيق والتفصيل قوله نعم قد استدل
على المطلب بعض الاساطين في شرحه على القواعد بوجوه اقواها ان التنافي
بين صفة الوجوب والتملك ذاتي قال في شرح القواعد في مقام
الاستدلال على عدم جواز اخذ الاجرة على الواجبات ما نصه
لا لمنافاة القربة فيما يشترط بها فيقتصر عليه كما ظن لان تضاعف
الوجوب يؤكدها كما سيجيء تحقيقه بل لان المملوك والمستحق
لا يملك ولا يستحق ثانيا ولان الاجارة له لو تعلقت به كان
للمستاجر سلطان عليه في الايجاد والعدم على نحو سلطان الملاك
وكان له الابراء والاقالة والتاجيل وكان للاجير قدرة على التسليم
وفي الواجب يمتنع ذلك وهو في العيني بالاصل او العارض واضح

وأما الكفائي فلانه بفعله يتعين له فلا يدخل في ملك آخر ولعدم نفع مستاجر
فيما ملكه او يستحقه غيره لانه بمنزلة قولك استاجرتك لتملك منفعتك
المملوكة لك او لغيرك ولان الظاهر عدم الدخول في عمومات المعاملات في
الكتاب والسنة فيبقى على اصل عدم الانتقال عن الحالة الاولى انتهى
قوله ثم ان هذا الدليل باعتراف المستدل يختص بالواجب
العيني الذي هو مقابل الكفائي ووجه الاختصاص هو ان الله عز
شانه اذا لم يوجه الخطاب الى هذا الشخص على وجه الخصوص بايجاد
الفعل لم يصر فعله مستحقا له تعالى لان الغرض حصول الفعل من واحد
من المكلفين قوله ويكفي في ذلك ملاحظة الاقوال التي
ذكرها في ذلك في باب المتاجر قال في ذلك عند قول المحقق ره والقضاء
على تفصيل يأتي ما نصه التفصيل الموعود به هو انه ان تعين
بتعيين الامام ع او بعدم من يتعين عليه فان كان له غنى عنه لم يجز
ايضا والا جاز وقيل يجوز مع عدم التعيين مطلقا وقيل يجوز مع الحاجة
مطلقا ومن الاصحاب من جوز اخذ الاجرة عليه مطلقا والاصح المنع مطلقا
الا من بيت المال على جهة الارتزاق فيتقيد بنظر الامام ع ولا فرق
في ذلك بين اخذ الاجرة من السلطان ومن اهل البلد والمتحاكمين بل
الاخير هو الرشوة التي ورد فيها انها كفر بالله وبرسوله انتهى
قوله والذي ينساق اليه النظر ان مقتضى القاعدة في كل
عمل له منفعة محللة مقصودة جواز اخذ الاجرة والجعل عليه وان كان
داخلا في العنوان الذي اوجبه الله تعالى اورد عليه بعض من تاخر بان معنى

هذا الكلام هو التمسك بعمومات الاجارة والجعالة وتسليم شمولها للواجبات
وان كانت عينية وان عدم جواز اخذ الاجرة عليه انما هو لما يذكره
من المانع وهو انما يتم ان قلنا باعتبار الظواهر من باب التعبد
مطلقا او الظن النوعي مطلقا حتى يتم التمسك بها في مقابل الشهرة
والاجماع المنقول كما عليه الحال في هذه المسئلة من مصير الاكثر الى عدم
جواز اخذ الاجرة على الواجبات ولو في الجملة واما لو منعنا من ذلك
اما للاستناد الى كونه اعتبار العمومات من باب الظن النوعي مقيدا بان لا
يقوم ظن على خلافها واعتبارها من باب التعبد مقيدا بما ذكر واستناد
الى دعوى ان العام المخالف للمشهور ليس بنوعه مفيدا للظن وان كان
هذا محل تامل لا وله الى الظن النوعي المقيد لم يكن وجه للتمسك بالعمومات
التي صار الاكثر الى خلافها كما فيما نحن فيه وانت خبير بسقوطه اما
اولا فلان مذهب المصنف ره انما هو اعتبار العمومات من باب الظن النوعي
والمورد تابع في ذلك والسلوك على مقتضى المذهب وان كان مخالفا
لمذهب الجماعة بل الاكثر ليس مما يصح المؤاخذة عليه واما ثانيا فلان
ما ذكره المصنف ره بهذا الكلام انما هو اراد به تاسيس القاعدة الاولية وقد
تقرر في محله ان للمتكلم ان يلحق بكلامه ما شاء من اللواحق فالايراد
على ما ذكره في صدر الكلام لتحرير المقام ليس له وجه قوله
بل اللازم التفصيل فان كان العمل واجبا عينيا تعيينيا لم يجز اخذ
الاجرة عليه اورد عليه بعض من تاخر بان المانع من اخذها عليه اما
ان يكون هو مجرد وصف كونه واجبا او يكون هو وصف كونه معينا

على المكلف والاول يستلزم عدم الفرق بين انواع الواجبات واصنافها
والثاني لا نرى فيه منافاة لاخذ الاجرة من حيث انه عيني تعييني لو لم يفهم
من دليله وجوب الاتيان به مجانا نعم ان فهم وجوب ايجاده مجانا لم يكن
وجه لاخذ الاجرة لمنافاته لما فهم من دليله من المجانية كما انه لو فهم في الواجب
التخييري من دليله وجوب الاتيان به مجانا كان ذلك مانعا فالمعيار الحقيقي
في المقام ما افاده صاحب الجواهر ره من انه لا تنافي بين وجوب شيء وبين
اخذ الاجرة عليه منافاة الا انه ان افاد دليله كون وجوب الاتيان
به على وجه المجانية حرم اخذ الاجرة عليه لذلك والا فلا من دون فرق
في ذلك بين العيني التعييني وغيره ويشهد بما ذكر انه قد وقع في الشرع
موارد من الواجب العيني التعييني جواز اخذ الاجرة عليها فيجوز
اخذ الاجرة على الجهاد وكذا يجب اعطاء المضطر في المخمصة وغيرها
لكن يجوز استرداد عوض ما اعطى وكذا في الصنايع التي بها
قوام النظام وكذا في ارضاع الام ولدها اللباء مع تعيين الوجوب
في ذلك كله وكذا الوصي يجوز له اخذ اجرة مثل عمله ان لم يعين له
الموصي شيئا مع تعين وجوب العمل عليه فليس جواز اخذ اجرة
المثل الا من حيث كون اخذ الاجرة غير مناف للوجوب ودعوى
ان جواز اخذه لذلك مجرد حكم شرعي وليس بعنوان المعاوضة
ممنوعة ضرورة ان اخذ الاجرة انما هو في مقابل العمل لا مجانا ونص
الشارع في مثل اخذ اجرة المثل انما هو لذلك العمل فالشارع احدث
المعاوضة بينهما قهرا وانت خبير بسقوط ذلك كله فانا نختار ان الاول ان

المانع كونه واجبا تعيينيا وقد حرر المصنف ره وجه المنافاة بقوله لان
اخذ الاجرة عليه مع كونه واجبا مقهورا من قبل الشارع على فعله اكل للمال بالباطل
الخ واما ما استشهد به فقد اجاب ره عن الاستشهاد بها في ذيل الوجه
السابع من وجوه الجواب عن الاشكال المشهور الكلي الذي يأتي ذكره في كلامه ره
فايراد امثال هذه الكلمات في مقابل مقالته ره مبني على الاغماض عما حققه
تشهيا لمقابلته بالايراد عليه او على الغفلة عن حقيقة مقصوده قوله
كما اجاز للوصي اخذ اجرة المثل او مقدار الكفاية المراد بالوصي هو الوصي
على اليتيم بمعنى من يتولى امواله ولو لم يكن وصيا عن ابيه او جده وانما كان له
ولاية شرعية سواء كانت بالاصالة كالاب والجد ام لا كالوصي ويمكن
ان يكون المراد في عبارة المصنف ره بخصوصها هو خصوص الوصي وان لحق
به غيره في الحكم ولا داعي الى التعميم في عبارته لعدم انسياقها في مقام اعطاء
الضابط واشار ره بهذا الى الخلاف في تلك المسئلة وفيها اقوال
الاول انه يأخذ اجرة المثل عن نظره في مال اليتيم الثاني انه يأخذ قدر
كفايته الثالث انه يأخذ اقل الامرين من اجرة مثله وكفايته مع فقره
واما مع غناه فلا يجوز له اخذ شيء مطلقا حجة القول الاول ان اجرة
المثل عوض عمله وعمله محترم فلا يضيع عليه وحفظه انما يكون باجرة مثله
مضافا الى ما هو المستفاد من صحيحة هشام بن الحكم قال سئلت ابا عبد الله ع
عمن تولى مال اليتيم اله ان يأكل منه فقال ينظر الى ما كان غيره يقوم به من الاجر
لهم فليأكل بقدر ذلك بل لعل المراد بالمعروف في الآية الشريفة واما قوله تعالى
ومن كان غنيا فليستعفف فهو محمول على الندب عملا بهذا القول

بدعوى ان مادة الاستعفاف مشعرة به وكذا عند ارباب القول الثاني
حجة القول الثاني ظاهر قوله تعالى فليأكل بالمعروف فان الظاهر
من الاكل اخذ مقدار الكفاية على التدريج لكونه اقرب الى معناه الحقيقي
دون اجرة المثل والمعروف بلا اسراف فيه ولا تقتير والامر بالاستعفاف
في صورة الغنى محمول على الندب حجة القول الثالث ان مقدار الكفاية
ان كان اقل من الاجرة ففي حصولها يكون غنيا ومن كان غنيا يجب عليه الاستعفاف
لقوله تعالى ومن كان غنيا فليستعفف والامر للوجوب فيجب عليه الاستعفاف
عن بقية الاجرة وان كانت اجرة المثل اقل فانما يستحق عوض عمله فلا يحل له
اخذ ما زاد عليه مع ان العمل لو كان للمكلف يستحق عليه الاجرة لم يستحق ازيد
من اجرة مثله فكيف يستحق الازيد مع كون المستحق عليه يتيما مضافا الى انه
فسر الاكل بالمعروف بالقوت في صحيحة عبد الله بن سنان هكذا قرر
بعضهم حجة هذا القول ولكن لا يخفى عليك ان ما قبل الصحيحة من الوجه
لا ينطبق على القول بالطلاق جواز اخذ اقل الامرين بالنسبة الى الفقير
والغني لانه اعترف في طي الاستدلال بكون الامر بالاستعفاف للوجوب
نعم الاستدلال بالصحيحة لا باس به مع حمل الامر في الاية على الاستحباب
حجة القول الرابع ان العمل ربما كان قليلا والقوت كثيرا فيؤدي الى
الاضرار باليتيم زيادة على المكلف فلا بد من اعتبار اجرة المثل هذا في صورة
الفقر واما في صورة الغنى فيجب استعفافه مطلقا عملا بظاهر الاية
حجة القول الخامس ما تقدم من الوجه الاول من حجة القول الثالث لان
الاية بعد كون الامر فيها للوجوب تنطبق على التفصيل بين الفقر والغنى

بالتقريب

بالتقريب المذكور في ذلك وكذا يصح التمسك بالصحيحة المذكورة مع كون
الامر في الاية للوجوب وحجة الاقوال هو القول الرابع وهو يتضمن دعويين
اوليهما ان الماخوذ انما هو اجرة المثل وثانيتهما ان مستحق الاخذ انما هو
الفقير دون الغني لنا على اوليهما صحيحة هشام بن الحكم قال سئلت ابا عبد الله عليه السلام
عمن تولى مال اليتيم اله ان يأكل منه اموالهم فقال ينظر الى ما كان غيره يقوم
به من الاجر لهم فليأكل بقدر ذلك ويكون هذا مفسرا للمعروف في الاية
مضافا الى ان الاكل بالمعروف يصدق على اجرة المثل اما صدق الاكل
فلشيوع استعماله في مطلق التصرف كما في قوله تعالى ولا تأكلوها اسرافا وبدارا
ان يكبروا وقوله تعالى ولا تأكلوا اموالكم بينكم بالباطل وقوله تعالى ان الذين
يأكلون اموال اليتامى وغير ذلك من الايات والاخبار ودعوى كون اخذ
مقدار الكفاية على التدريج اقرب الى المعنى الحقيقي مردودة على مدعيها
من جهة ان المناط في المجاز انما هي الاقربية العرفية التي لا تتحقق الا
بكثرة الاستعمال وهي غير متحققة في الاكل بالنسبة الى ذلك المعنى المدعى وما
ذكره في طي الاستدلال انما هي الاقربية الاعتبارية التي لا عبرة بها على ما حققنا
في محله واما صدق المعروف فلان اجرة المثل عند متعارف الناس لمثل ذلك
العمل اذ من المعلوم انه ان كانت اجرة المثل اقل من قدر كفايته فالمعروف
بين الناس ان الانسان يأخذ عوض عمله من غير زيادة من عوضه المعروف
وهو اجرة مثله ومثل هذا يسمى اكلا بالمعروف والزيادة عليه اكلا بغير المعروف
وكذا الحال في الطرف المقابل ثم انا نزيد على هذه الجملة ونقول ان ما تقدم من
صحيحة هشام بن الحكم اظهر من الاخبار الاخر الواردة في تفسير الاكل بالمعروف فيحمل

الظاهر على الاظهر فمنها موثقة سماعة عن ابي عبد الله عليه السلام من كان يلي شيئا لليتامى وهو محتاج
ليس له ما يقيمه فهو يتقاضى اموالهم ويقوم في ضيعتهم فليأكل بقدر ولا يسرف وان كان
ضيعتهم لا تشغله عما يعالج نفسه فلا يرزأن بالراء المهملة قبل الزاي المعجمة معناه
لا ينقص والنون في آخر الكلمة للتاكيد ومنها صحيحة عبد الله بن سنان عنه عليه السلام
ايضا قال سئل وانا حاضر عن القيم لليتامى في الشراء لهم والبيع فيما يصلحهم اله ان يأكل
من اموالهم فقال لا باس ان يأكل من اموالهم فقال لا باس ان يأكل من اموالهم بالمعروف
كما قال الله عز وجل فليأكل بالمعروف ووجه كون صحيحة هشام بن الحكم اظهر من هذه
الصحيحة هو انه يحتمل احتمالا غير بعيد ان يكون المراد بالقوت ما يكتفي به بحسب
المتعارف كما يحتمل ان يكون المراد به ما يؤكل ليمسك الرمق كما في المصباح عن ابن
فارس والازهري وغاية ما هناك ان يكون ظاهرا في الاول لكن صحيحة هشام
اظهر في اجرة المثل ولو جعل ظاهرا في الثاني لم ينطبق على شيء من الاقوال و
منها خبر ابي الصباح عنه عليه السلام في تفسير الاية قال ذلك الرجل يحبس نفسه عن
المعيشة فلا باس ان يأكل بالمعروف اذا كان يصلح لهم اموالهم فان كان المال قليلا
فلا يأكل منه شيئا ودليله يعطي ان العمل اذا كان ليس له اجرة فلا يأخذ شيئا لان لازم
قلة المال هو كون العمل فيه لا يلحقه اجرة ومنها مرسلة او رواية زرارة عن ابي جعفر عليه السلام في
الاية فقال ذاك اذا حبس نفسه في اموالهم فلا يحترف لنفسه فليأكل بالمعروف
من مالهم بناء على ان ذلك اجرة مثله لغلبة عدم زيادة احتراف الناس على
ما يحتاجون اليه في اقواتهم بل يمكن ان يكون ما ذكرنا هو المراد بمضمرة
محمد بن مسلم المحكية عن تفسير العياشي سالته عن رجل بيده ماشية لابن اخ
يتيم في حجره ايخلط امرها بامر ماشيته فقال ان كان يليط حياضها ويقوم

على

اي يطين منه

في تفسير العياشي عن ابي بصير ... في الاية ... المذكور ... عن اجرة ... ويشغل ... نفسه فليأكل منه بالمعروف وليس له ذلك في الدراهم والدنانير التي عنده موضوعة ومنحها صح

اي يشعر العاقبة

على حياضها ويرد شاردها فليشرب من البانها غير مجهد ولا مضر بالولد ثم قال
وان كان غنيا فليستعفف وموثقة حنان قال ابو عبد الله عليه السلام سئلني عيسى بن
موسى عن القيم للايتام في الابل ما يحل له منها قال اذا لاط حوضها وطلب
ضالتها وهنأ جرباها فله ان يصيب من لبنها من غير نهك بضرع ولا فساد
لنسل بناء على ان ذلك اجر مثله ذلك وشيء منه رخص فيه باعتبار كونه
منه والنهك المبالغة في كل شيء والمراد به هنا التشديد على الضرع
بالحلب على وجه يصيبه الاذى او العيب والمراد بفساد النسل اسقاط الجنين
او ما يورث عيبا فيه ولنا على ثانيتهما قوله تعالى ومن كان غنيا فليستعفف
ودعوى ان المادة مشعرة بالندب متجه عليها اولا انا نمنع من ذلك
فقد ذكر بعضهم ما يعطي ان معنى المادة هو الامتناع قال في المصباح
عف عن الشيء يعف من باب ضرب عفة بالكسر وعفافا بالفتح امتنع
عنه بل صرح بعضهم بان معنى العفة بالكسر والعفاف والعفافة بالفتح
والاستعفاف والتعفف هو الاحتراز عن القبائح والمحرمات ودعوى
افادتها الندب لا وجه لها وثانيا انه ليس المدعى سوى الاشعار وهو
لا يقاوم ظهور الهيئة في الوجوب خصوصا بعد ملاحظة سوق الاية ومقابلة
الغني بالفقير المرخص فانه اقوى شاهد على ارادة التحريم بالنسبة الى الغني
والا لكان اللازم الترخيص مطلقا ثم تخصيص الغني باستحباب التنزه عن
الاخذ واما ما افاده صاحب الجواهر بقوله ان الاية وان اشتملت
على الامر الظاهر في الوجوب خصوصا في اوامر الكتاب لكن المادة تشعر
بالندب فيشكل فيضعف الظهور بارادته منه على وجه يعارض ما سمعته

يقال هنأت البعير اهنأه اذا طليته بالهناء وهو القطران منه رحمه

القاعدة وصحيح وغيرهما سيما في الاعمال التي لا يجب عليه مباشرتها كالتنمية ونحوها
فدعوى انه له بذل الاجرة للغير دون نفسه واضحة الفساد بل هي كذلك في كل عمل كان
له ذلك فيه ضرورة عدم الفرق بينه وبين غيره في ذلك بل لعله ولو باعتبار دقة نظره
على مال الطفل واحتياطه عليه ومن ذلك يظهر ضعف التفصيل بين الفقير والغني
في الاستحقاق وعدمه اذ انه مدفوع بما عرفت فح لا يبقى مجال للتمسك بالقاعدة
التي هي كون عمل المتولي محترما مستحقا للاجرة عليه لان كثيرا من الاعمال المحترمة
قد امر الشارع ببذلها للغير مجانا كالقضاء وتجهيز الميت وانقاذ الغريق وغير
ذلك مع ان منها ما يشغل الانسان طول نهاره واما الصحيح الذي هو عبارة
عن صحيحة هشام بن الحكم فالظاهر انه ترك التفصيل فيها اعتمادا على التصريح
به في الآية فيتقيد بالآية كما تفسر به فيحمل الظاهر من كل منهما على الاظهر من
الآخر فتدبر واما ما ذكره من وضوح فساد دعوى ان له بذل الاجرة للغير
دون نفسه فهو مجرد استبعاد قوله ثم انه قد يخرج من ادلة وجوب
الشيء كفاية كونه حقا لمخلوق يستحقه على المكلفين هذه القضية جزئية
لا تسري في جميع الواجبات الكفائية كما اشار الى ذلك بتصدير الجملة المضارعية
بلفظة قد قوله وفيما تقدم سابقا من ان الاقوى عدم جواز
اخذ الاجرة عليه يعني على العيني وقد تقدم في اول التفصيل الذي ذكره في تحقيق
اخذ الاجرة على الواجبات بقوله فان كان عينيا تعيينيا لم يجز اخذ الاجرة عليه
واشار اليه ايضا قبل ذلك بقوله اقول لا يخفى ان الفخر اعرف بمراد صاحب
من المحقق الثاني فهذا والده قد صرح في المختلف بجواز اخذ الاجرة على القضاء
اذا لم يتعين قوله وفيه ان المشاهد بالوجدان ان اختيار الناس

للصنائع

للصنائع الشاقة وتحملها ناش عن الدواعي الاخر غير زيادة الاجر الظاهر ان غرضه
انما تعلق بالايراد على الجزء الاخير من التوجيه وهو قوله او ترك الشاق منها والالتزام
بالاسهل والا فما ذكره في الايراد لا يدفع الجزء الاول وهو وقوع اكثر الناس في المعصية
بتركها لانهم انما يلتزمون بالعمل بالصنائع لتحصيل الاجرة فلو كلفوا بها مجانا لم يلتزموا
بها ويلزم وقوعهم في المعصية قوله ولو كانت هي الشرط في وجوبه كلمة
لو وصلية والضمير يعود الى الاجرة يعني ولو كانت الاجرة هي الشرط في وجوبه
قوله لتاخر الوجوب عنها وعدمه قبلها اي لتاخر الوجوب عن الاجرة
كما هو قضية الشرطية ضرورة ان المشروط متاخر عن الشرط طبعا وهذا هو الوجه
في عدم الوجوب قبل الاجرة قوله كالغائب الذي يعمل في ماله عمل
لدفع الهلاك عنه كلمة يعمل بصيغة المجهول ولفظ عمل مرفوع بها على انه نائب عن
الفاعل والمراد بالعمل ما له اجرة والتقييد بقوله لدفع الهلاك عنه للاشارة
الى ما يسوغ التصرف في مال الغائب قوله وانما وقع الخلاف في
تعيينه فقيل بانه اجرة المثل وقيل بانه مقدار الكفاية وقيل بانه اقل الامرين
وقد قدمنا تفصيل القول فيه عن قريب فراجع قوله فهو من قبيل
بذل المال للمضطر واما هو فمن قبيل رجوع الوصي باجرة المثل ان قلنا بان العوض
الذي تاخذه انما هو عوض اللبا كان من قبيل بذل المال للمضطر وان قلنا
بانه عوض العمل وهو الارضاع كان من قبيل رجوع الوصي باجرة المثل ومدرك جعله
من قبيل القسم الاخير هو التعبير بالاجور في الآية قوله واما المستحب فالبعض
من تاخر ان المندوبات يصح اخذ الاجرة عليها في كل مورد جاز التبرع بها ابتداء
والاتيان بها على وجه النيابة عن الغير تبرعا او الاتيان بها اهداء ثوابها

الى الغير تبرعا بعد الفراغ منها وقد تحقق التبرع بالمندوبات عن الاموات قطعا من
حج او طواف او زيارة او صلوة نافلة او غير ذلك لدلالة الاخبار على ان الميت يتسع له بما
يهدى اليه من اعمال الخيرات ولا خلاف في ذلك الا ما يحكى عن الشيخ الشاذ من منعه عن صلوة النافلة
عن الميت وصحة الحكاية غير معلومة واما الاحياء فقد ثبت التبرع في حقهم بما عدا
الصلوة والصوم من الزيارة والطواف وغير ذلك من المندوبات حتى ما يستحب اضافته
الى الواجبات كمندوبات تجهيز الموتى مثل ما زاد على الواجب من الغسلات والتكفين في
القطع الزائدة والتعميق في القبر فيجوز اخذ الاجرة عليها خلافا للقاضي في
هذا القسم اعني مندوبات تجهيز الميت حيث حكي عنه المنع من اخذ الاجرة على ذلك و
لكنه لا دليل على ما ذهب اليه لان دليله لا يخرج عن امور ثلثة احدها النص وقد ادعى
بعضهم قيام نص على ما ذهب اليه بمعنى اطلاق النص على الاجرة بحيث يشمل مندوبات
تلك الافعال كواجباتها لكنه مجرد دعوى اذ لا اثر له في شيء من مظانه وحكي
عن كثير منهم الاعتراف بعدم العثور عليه ثانيها ان للميت حقا على الاحياء
ثابتا وهو ان يجهزوه على الكيفية التي وردت في الشرع من واجبة ومندوبة
فكيف يجوز اخذ الاجرة على ما يستحقه غيره عليه وفيه ان ثبوت حق للميت على
الاحياء في تجهيزه كثبوت حق الاحياء من رد السلام ونحوه ممنوع خصوصا
بالنسبة الى المندوبات بل نقول ان واجبات تلك الافعال ومندوباتها تكاليف من
جانب الله تعالى لا يفهم من ادلتها طلب الاتيان بها مجانا غاية ما في الباب قيام الاجماع
على عدم جواز اخذ الاجرة على واجباتها فيبقى مندوباتها تحت اصل الاباحة
ثالثها ان الفرد المشتمل على المندوبات من افراد الواجب غاية ما في الباب انه افضل
من غيره من الافراد لاشتماله عليها استحبابا على الواجب ايضا كما اشار اليه صاحب الجواهر

بل هو

بل هو من جملة هذه القاعدة سارية في سائر افراد الواجب المشتملة على المندوبات
وتظهر ثمرة ما افاده في قصد الوجوب بذلك الفرد المشتمل على المندوب
فيجوز قصده به على ما افاده ولا يلزم قصد الندب بتلك الزوائد المندوبة
وفيه انه مع تسليم ذلك نقول ان دليلهم على حرمة اخذ الاجرة على الواجب
انما هو الاجماع ونحن نعلم قطعا انهم لا يلتزمون بحرمة الاجرة على مثل
هذا الواجب المؤلف من الواجب والمندوب باعتبار جزئه المندوب
فلم يريدوا بالواجب الا ما هو واجب صرف بدليل انهم صرحوا بجواز
اخذ الاجرة على مثل هذه المندوبات الزائدة وقال في الرياض في شرح
قول المحقق في عداد المكاسب المحرمة السادس اخذ الاجرة على
القدر الواجب من تغسيل الاموات وتكفينهم وحملهم ودفنهم ما لفظه
ويستفاد من العبارة جواز اخذ الاجرة على الامور المندوبة كالتغسيل
ثلثا والتكفين بالقطع المستحبة ونحو ذلك ولا ريب فيه وفاقا
للاكثر للاصل وانتفاء المانع من الاجماع وغيره وهو منافاة الاخذ
للاخلاص فان غايتها هنا عدم ترتب الثواب لا حرمته مع امكان
ترتبه ح بعد ايقاع عقد الاجارة فانها بعده تصير واجبة وتصير من قبيل
ما لو وجبت بنذر وشبهه ولا ريب في استحقاق الثواب ح
ووجهه ان اخذ الاجرة ح صار سببا لوجوبها عليه ومعه يتحقق
الاخلاص في العمل لكونه ح لمجرد الاطاعة والامتثال لله سبحانه وان
صارت الاجرة منشأ لتوجه الامر الايجابي اليه وهو واضح وبه يتضح
جواز الاخذ الاجرة على الصلوة عن الاموات بعد ايقاع عقد الاجارة

بل لعل له قبل ايقاعه ايضا وجها فالقول بعدم جواز اخذ الاجرة على الامور
المندوبة ايضا ضعيف اثنى و اورد عليه بعض من تاخر اولا بانه
اذا جرد الفعل المندوب عن الاخلاص و ترتب الثواب عليه خرج عن كونه
مندوبا بل كان الاتيان به على ذلك الوجه تشريعا محرما فكيف يتصف
بالوجوب بعد ذلك ومن هنا يعلم ان جعله من قبيل ما لو وجب بنذر
وشبهه ايضا لا وجه له لان المنذور انما هو المندوب الطاعة
ما تجرد عن الاخلاص و ترتب الثواب و ثانيا بان الامر الناشى
من الاجارة لا يفيد سوى الوجوب التوصلي و وجوب الشى توصلا
ليس صالحا لان يجعله عبادة يقصد بها القربة فظهر و قد تبعه
في المنهاج من حيث كون الوجوب و القربة المنويين بالعمل المستاجر
عليه ناشئين من عقد الاجارة و هذا الاشكال يتجه عليه ايضا
اقول هذا اعتراف من ذلك البعض بما اوردناه على ما اختاره بعد ما
اورد على المصنف وهو ان الناوى للوجوب و المتقرب انما هو الاجير
وذلك لانه قد لا يتيسر له نية الوجوب و التقرب الا تبعا للامر الناشى
من عقد الاجارة الا ان يفرض انه يعمل و يهدى ثوابه وهو عنوان
آخر فتدبر قوله ره فان كان حصول النفع المذكور
منه متوقفا على نية القربة لم يجز اخذ الاجرة عليه كما اذا استاجر
من يعيد صلوته ندبا احتياطا به اه تحصيل ما افاده هنا هو التفصيل
بين ما لو كان حصول النفع منه موقوفا على قصد القربة و بين
غيره كبناء المسجد فمنع من اخذ الاجرة في الاولى و اجاز اخذها

في الثاني لكن اورد عليه بعض من تاخر اولا بان ذلك يستلزم بطلان
عين الاجارة على قرائة القران حيث ان المتعارف ان يقرئه القارى
و يهدى ثوابه الى من استوجر لقرائته له وكذا غيره من الاعمال
المندوبة وهو يستلزم سد باب الاجارة على المندوبات
و ثانيا بان التبرع بقرائة القران و الزيارة و الطواف و امثالها
و اهداء ثوابها مما هو جاير في الشرع و كلما جاز التبرع به جاز
الاستيجار عليه و ثالثا بالمنع من عدم اجتماع قصد القربة
مع الاجرة فانا نرى كثيرا من الناس مشتاقين الى زيارة بيت الله
و زيارة النبى ص لكن لا يمكنه ذلك فيصير اجيرا للتوصل اليه فكيف
يمكن انكار وقوع قصد القربة من مثله هذا و انت خبير بسقوط
الوجوه المذكورة اما الاول فلان ذلك متعارف العوام و من
حكمهم من عملة الموتى من الجهال الذين لا عبرة بافعالهم و لا يلزم
من بطلان اعمالهم محذور فبطلان التالى ممنوع مع ان تعارف
تلك الطريقة انما هو في خصوص قرائة القران دون غيره
فالحاصل انما نلتزم ببطلان ما ذكره من المتعارف بحكم الدليل
الذى ذكره المصنف في الكتاب و اما الثانى فلانه ليس نمنع من كلية
الكبرى التى ادعاها و ثبوتها اول الكلام و لا نسلم ذلك في المتنازع
و اما الثالث فلانه ليس فيه الا دعوى بدون بينة غاية
ما هناك انه ادعاها في ضمن المثال و نحن نعيد الكلام على المثال
اقامة نفسه مقام المنوب عنه فالدعوى في ضمن المثال لا تصير سببا

لرفع الاشكال قوله ره و من هذا القبيل استيجار الشخص
للنيابة عنه في العبادات التى تقبل النيابة كالحج و الزيارة و نحوهما فان
نيابة الشخص عن غيره فيما ذكر و ان كان مستحبا اه لما تفطن ره لكون
نفس اتيان العمل عن الغير مندوبا على كل مسلم و قد اخذ عليه الاجر حيث صار
نائبا عن الغير فيلزم الاشكال بعدم جواز اخذ الاجر على المندوب
تفصى عنه بجعله من القسم الثانى الذي يجوز اخذ الاجر عليه اعنى ما لم
يعتبر فيه قصد القربة قوله ره قلت القربة المانع اعتبارها
من تعلق الاجارة هى المعتبرة في نفس متعلق الاجارة و ان اتحد
خارجا مع ما يعتبر فيه مما لا يكون متعلقا للاجارة اه لا يخفى ان اللازم
على المصنف في الجواب هو اثبات التفكيك بين الفعلين اعنى النيابة
و الصلوة و بيان المغايرة بينهما حيث كان محصل السؤال هو انه
لا مغايرة بين النيابة و فعل الصلوة حتى يتعلق الاجارة باحدهما
و يعتبر الاخلاص في الاخر و لكنه ذكر هذا الكلام مقدمة لاثبات المغايرة
فافاد به ان اعتبار القربة انما يمنع من تعلق الاجارة اذا كانت معتبرة
في نفس متعلق الاجارة وهو فيما نحن فيه عبارة عن نفس النيابة و معلوم
انها لم يعتبر فيها القربة لما عرفت من كونها من جملة المندوبات الغير
المعتبرة فيها تلك و ان اتحدت في المقام بما يعتبر فيه القربة اعنى الصلوة
ثم اخذ في بيان المغايرة بقوله فالصلوة الموجودة في الخارج على جهة
النيابة فعل للنايب من حيث انها نيابة عن الغير اه و محصله انه و ان اتحدت
النيابة مع الا ان هناك عنوانين احدهما النيابة و الاخر الصلوة و قد وجدناهما

مختلفين بالاثار فان الصلوة التى صدرت على وجه النيابة لها اعتباران من
احدهما فعل للنايب و هو كونه مباشرا لها محدثا اياها و من الاخر فعل للمنوب
عنه و هو كونها صدرت ممن اقام نفسه مقامه فقد وجد في ضمن الصلوة
الصادرة على الوجه المذكور فعلان احدهما النيابة و هى توصف في
حقه بالمباح و الراجح و المرجوح و تستند الى النايب الذى هو زيد مثلا
فيقال ناب زيد و لا يصح اسنادها الى المنوب عنه كعمرو مثلا حتى يجوز
ان يقال ناب عمرو و ثانيهما الصلوة و هى التى اعتبر فيها القربة فلا يصلح
اسنادها الى عمرو المنوب عنه باعتبار صدورها عمن اقام نفسه مقامه
و معلوم ان اختلاف الاثار يدل على اختلاف المؤثر فيتحقق هناك
عنوانان يعتبر في احدهما القربة و هو ما لم يتعلق الاجارة به اعنى نفس
الصلوة و لا يعتبر في الاخر تلك و هو ما تعلق به الاجارة اعنى نفس الصلوة
و مجرد الاتحاد في الوجود لا يقضى باتحاد العنوان قوله ره
مع ان ظاهر ما ورد في استيجار مولينا الصادق للحج عن ولده اسمعيل
كون الاجارة على نفس الافعال ففي الوسائل مسندا عن عبد الله بن سنان
قال كنت عند ابى عبد الله ع اذ دخل عليه رجل فاعطاه ثلثين دينارا يحج بها عن
اسمعيل و لم يترك شيئا من العمرة الى الحج الا اشترط عليه حتى اشترط عليه ان يسعى
في وادى محسر ثم قال يا هذا اذا انت فعلت هذا كان لاسمعيل حجة
بما انفق من ماله و كانت لك تسع بما تعبت من بدنك و وجه الظهور ان
ظاهر اشتراط الافعال هو كون الاجارة عليها الا على المقدمات و احتمال انه ع و ان كان قد اشترط
اجزاء ذى المقدمة مفصلة الا انه اوقع الاجارة على خصوص المقدمات في غاية البعد قوله ره

و يصح اتصافهما بالوجوب و الاباحة و الرجحان و المرجوحية
و يصح اسنادها الى زيد الغايب
باعتبار صدورها عنه بالمباشرة
كما يصح ٤ ٤ ٤

لكن ظاهر جماعة جواز الاحتساب في هذه الصورة يعني في صورة استيجاره لحمل غيره في الطواف وان ذهب بعض الى عدم جواز الاحتساب في الصورة الاولى وهي ما استوجر للاطافة قوله وفي المسئلة اقوال اي في اصل عنوان المسئلة الشامل للصورتين المذكورتين لا في خصوص الصورة الاخيرة قوله واشار بالاول الى القول بجواز الاحتساب مطلقا اي سواء كان الحمل تبرعا ام باجرة وعلى تقديرها الاستيجار لا يختص الحكم بالجواز بشيء من وجوهه التي تاتي في طي التفاصيل قوله وظاهر القواعد على اشكال قال فيها ويجوز النيابة في الطواف عن الغايب والمعذور كالمغمى عليه والمبطون لا عمن انتفى عنه الوصفان والحامل والمحمول وان تعدد يحتسبان وان كان الحمل باجرة على اشكال انتهى قوله الرابع ماذكره بعض محشي الشرايع من استثناء صورة الاستيجار على الحمل سواء كان الحمل المستاجر له مطلقا ام مقيدا بكونه في طوافه فاذا استثنى الحمل عن حكم المحققين بالجواز آل الى التفصيل بين التبرع والاستيجار بجواز الاحتساب في الاول دون الثاني قوله الخامس الفرق بين الاستيجار للطواف وبين الاستيجار لحمله في الطواف وهو ما اختاره في لف حكى في الجواهر عن المختلف انه قال فيه التحقيق انه ان استوجر للحمل في الطواف اجزء عنهما وان استوجر للطواف به لم يجز عن الحامل انتهى وقال فيها بعد حكايته ملخصا ولعله لانه على الثاني كالاستيجار للحج انتهى وهو اشارة الى دفع ما يسبق الى الذهن كل من نظر في هذا القول من ان الطواف به عبارة عن الاطافة وليس الاطافة الا حمل غيره الاعبلة عن حمله في طوافه فالتفصيل بين

الاستيجار للاطافة وبين الاستيجار لحمله في الطواف مما لا وجه له ووجه الدفع المشار اليه هو انه اذا استوجر للاطافة صارت حركاته المحصلة للطواف ملكا للمستاجر كما لو استوجر للحج فانه يصير اعمال الحج ملكا للمستاجر فلا يصح صرفها الى نفسه بان ينوي الحج عن نفسه لا عن المستاجر ثم ان هيهنا قولا سادسا حكي عن الشافعي ولم ينقل عن احد من الخاصة وهو اطلاق عدم الجواز قوله وبنى فخر الدين في الايضاح جواز الاحتساب في صورة الاستيجار للحمل التي استشكل والده فيها على ان ضم نية التبرد الى الوضوء قادح ام لا اراد بالاستشكال اشكال القواعد ولم يصرح بذلك اعتمادا على ماذكره من قوله وظاهر القواعد على اشكال وعلى كون الايضاح شرح القواعد قوله والمسئلة مورد نظر وان كان ما تقدم من لك لا يخ عن وجه اعلم ان المسئلة لها صور لان الحمل اما ان يكون تبرعا او يكون باجرة والاول لا اشكال فيه ولا كلام في جواز احتساب كل منهما طوافه لنفسه وانما الكلام في الثاني وهو يتصور على وجوه الاول ان يكون هو بنفسه ناويا للطواف ويصير اجيرا لحمل غيره في حال طوافه الذي هو بنفسه ناوله الثاني ان يصير اجيرا للحمل على الطواف مطلقا اي مجردا عن التقييد بكونه في حال طواف نفسه الثالث ان يصير اجيرا للاطافة به وهذا الوجه الاخير يرجع الى الثاني لان الاطافة ليست الا عبارة عن الحمل للطواف فالتفصيل بينهما كما عرفت لا وجه له فليس هنا الا وجهان والاول لا اشكال فيه من جهة المبنى لان فعله لم يصر مملوكا لغيره وانما قارنه امر عرضي غيرمانع وهو حمل الغير فان كونه حاملا في حال طوافه ليس على الحركة

التي هي فعل الحامل المعنونة بعنوان كونه طوافا فيبقى الكلام في الثاني من جهة تفرعه وابتنائه على المبنى المذكور فهو المقصد الاصلي في هذا المقام واذ قد عرفت ذلك نقول ان القول بالمنع من احتساب الحامل حركة نفسه طوافا اعم من اعتباره مطلقا او في الجملة يستند الى وجوه احدها ماعن الشافعي من استلزامه ان ينوي بفعل واحد طوافين شخصين ومقتضى هذا الدليل سريان المنع في جميع اقسام الحمل تبرعا او استيجارا وكذا في اقسام الاستيجار واجاب عنه في الجواهر اولا بمنع الملازمة وثانيا بمنع بطلان اللازم لجواز حمل اثنين فصاعدا له ثم قال بل قد يقال بظهوره ان المحمول اذا كان مغمى عليه او صبيا جاز للحامل نية طوافه مع طواف نفسه كما نطق صحيح حفص البختري عن الصادق عليه السلام في المراة تطوف بالصبي وتسعى به هل يجزي ذلك عنها وعن الصبي فقال نعم ثانيها ماعن الايضاح من ايجاب نية الضميمة بطلان العبادة كضم نية التبرد الى نية الوضوء فعلى القول بكون الضم موجبا للفساد يفسد طواف الحامل هنا لانه ضم الى طوافه حمل المستاجر واورد عليه في الجواهر بمنع صدق الطواف على كل منهما ثم قال بل الظاهر جواز احتساب الحامل والمحمول ذلك لهما وان كان الحمل باجرة واستحقاق الحمل عليه في حال طوافه لا ينافي احتسابه له اذ هو كما لو استوجر لحمل متاع فطاف وهو يحمله فان الطواف به لا معنى له الا الحمل ثالثها ماعن ابي علي من اقتضاء الاستيجار استحقاق هذه الحركة لغيره فلا يجوز صرفها الى نفسه كالاستيجار للحج اقول من الظاهر الواضح اختصاص هذا الاستدلال بصورة الاستيجار فلا يجري في صورة التبرع وهو مع ذلك غير ناهض باثبات المطلوب

وذلك لان هناك امرين احدهما الحركة الذاتية للحامل والثانية الحركة العرضية للمحمول التي هي اثر الحركة الاولى وفعل من الافعال التوليدية للحامل والذي يصير ملكا للمستاجر انما هي الحركة العرضية التي هي الاثر دون الحركة الذاتية التي هي من قبيل المؤثر ومن هنا وقع تشبيه حمله للطواف بحمل الطعام في كلام جماعة وهذا مما لا اشكال فيه غاية ما في الباب كون احديهما مقدمة للاخرى ولا ضير فيه ومن هنا نقول بانه الساعي اذا صار اجيرا في السعي جاز له ان يحمل متاعا لغيره ولو كان نفس الحركة الاصلية التي هي من قبيل المؤثر مملوكا للمستاجر لم يكن له ان يحمل المتاع في حال تلك الحركة فليس المملوك للمستاجر الا الحركة العرضية التي هي الاثر ومما ذكرنا ظهر انه لو كان المحمول صبيا جاز ان يباشر نية طواف المحمول ايضا فينوي بحركته الاصلية طوافه وبحركته العرضية طواف المحمول وبالجملة لا مجال للاشكال في صحة احتساب كل منهما حركته طوافا لنفسه في صورة استيجار الحامل بعد القول بجواز الاحتساب فيما لو حمل تبرعا ومعلوم ان الجواز هناك في كمال الوضوح وقد اشار الى جملة مما ذكرناه صاحب الجواهر حيث قال بعد نقل عن الفاضل في لف استحسانه الامر قال والتحقيق انه ان استوجر للحمل في الطواف اجزء عنهما وان استوجر للطواف لم يجز عن الحامل ولعله لانه على الثاني كالاستيجار للحج ولكن الظاهر اختصاصه في الطواف بالصبي والمغمى عليه فان الطواف بغيرهما انما هو بمعنى الحمل نعم ان استاجره غيرهما للحمل في غير طوافه لم يجز الاحتساب بل قد ينافي في الاولين ايضا

اذا جاز تبرعا الطواف بها مع احتساب طوافه لم يجز الاحتساب بل قد يكون قش
لنفسه كما اوحى اليه صحيح حفص جاز الاجارة عليه وليس هو كالاستيجار
للحج بل اقصاه اشتراك الطوافين بمقدمة واحدة وهي حركة المخصوصة
التي تكون سببا لحصول الطواف من كل منهما فتامل جيدا فانه دقيق
انتهى قوله ثم انه قد ظهر مما ذكرناه من عدم جواز الاستيجار
على المستحب الخارج عن العبادات انه لا يجوز اخذ الاجرة على اذان
المكلف لصلوة نفسه اذا كان مما يرجع نفع منه الى الغير يصح لاجله
الاستيجار كالاعلام بدخول الوقت او الاجتزاء به في الصلوة وكذا
اذان المكلف للاعلام عند الاكثر كما عن الذكرى قد افادة كلامه من
ان عدم جواز اخذ الاجرة على اذان المكلف لصلوة نفسه خارج
عن محل النزاع وان مرادهم بالاذان فيه انما هو الاذان الاعلامي
كما صرح به صاحب الجواهر في مبحث الاذان والاقامة حيث قال الذي
يظهر بعد التامل ان محل البحث الاذان الاعلامي لا الصلوة الذي
ظاهر الادلة كون الخطاب بالنسبة اليه كخطاب الصلوة وقنوتها
وتعقيبها يراد منه المباشرة من المكلفين والاجتزاء باذان الغير
لصلوته في بعض الاحوال لشرط السماع مثلا لا يلزم منه جواز كيفية
التي تقتضي صحة فرض الصحة الاكتفاء بما يفعله الغير وان لم يكن
لصلوة ولم يسمعه المصلي كما في غيره مما يصح النيابة فيه ويكون
بها فعل النايب فعل المنوب عنه وشرح ذلك هنا بعيد عن الادلة
من غير فرق بين اذان الجماعة والمنفرد وان قلنا ان المخاطب باذان الاول

اما مما وان المامومين يصلون بصلوته وفعل الغير يسقط عنه اذا
كان جامعا للشرايط من السماع ونحوه ضرورة عدم التلازم بين جواز
ذلك والنيابة كما عرفت وقاعدة جواز الاجارة في كل ما جاز التبرع فيه
مقطوعة هنا بظهور الادلة في المباشرة والسماع على الوجه المخصوص
دون النيابة الاجنبية عن ذلك عند التامل بل لعل التبرع المستلزم
لجواز الاجارة غير جاير هنا اذ الجايز هنا فعل الغير على وجه مخصوص
بان يكون مسموعا للامام وان يكون لصلوة ونحو ذلك فتامل انتهى
واحتمل بعضهم تاخر دخول اذان الصلوة في الجماعة معه ايضا واما
غيرهما كالاذان في اذان المولود او من ترك اكل اللحم اربعين يوما فخارج
عن محل النزاع قطعا بمعنى انه يجوز اخذ الاجرة عليه بغير خلاف ثم انه ذكر
ذلك البعض ان مقتضى الاصل في المسئلة مع قطع النظر عن النصوص و
الاجماع ان تحقق انما هو جواز اخذ الاجرة على الاذان وبنى ذلك
على ما اختاره من اخذ الاجرة غير مناف لقصد القربة والوجوب و
الندب وان المناط انما هو ملاحظة دليل الواجب والمندوب فان
ثبتا مجانا كان الاجرة حراما والا فلا ثم اعتذر عما افاده كلام المصرح
من ان مقتضى القاعدة عدم جواز اخذ الاجرة بانه مبني على ما اختاره
من كون اخذ الاجرة منافيا لقصد القربة قوله وعلى الاشبه كما في الروضة
هذا سهو قلم الناسخين لانه قال فيها والاجرة على الاذان والاقامة على الاشهر كقوليه
قوله وفي رواية زيد بن علي انه لا يخفى انه قد اقتصر على ذكر روايتين احديهما
رواية زيد والاخرى رواية حمران التي وصفها بالحسن في المستند وقد ذكر في

كتب الاصحاب غيرهما كصحيحة محمد المروية في كتاب الشهادات من الفقيه كما في المستند لا تصل
خلف من يبغي على الاذان والصلوة بالناس اجرا ولا تقبل شهادته قال في
المستند وهو نص في التحريم وما روي عن امير المؤمنين ع انه قال اخر ما فارقت عليه حبيب
قلبي ان قال يا علي اذا صليت فصل صلوة اضعف من خلفك ولا تتخذن مؤذنا
يأخذ على اذانه اجرا وما روي في دعائم الاسلام عن امير المؤمنين ع من السحت اجر
المؤذن يعني اذا استاجره القوم وقال لا باس بان يجرى عليه من بيت المال
قوله ولو تضمنت دلالة الروايات امكن جبر سندها ولو بالشهرة
اشار بهذا الكلام الى ضعف دلالة الروايات اما الروايتان المتقدم ذكرهما
فلكونهما اعم من الحرمة وشدة الكراهة وتاكيدها بل بكونه لسانهما لسان
الكراهة كما اشار اليه ذلك صاحب الجواهر معنا فالى ان في رواية زيد امارة
اخرى على الكراهة وهي اقترانه باخذ الاجر على تعليم القران فانه ليس بمحرم
قال المحقق البهبهاني في حواشي المدارك بعدما ذكر رواية زيد دليلا على حرمة اخذ الاجرة
على الاذان ما لفظه والرواية ضعيفة الا انها منجبرة بالشهرة لان المشهور
يقولون بالحرمة والاخرى انما دليلهم ومنجبرة ايضا بذكر الصدوق ره اياها
في الفقيه لكن الاظهر عندي ان اخذ الاجرة بازاء تعليم القران لا باس به وما ورد
في خلافه محمول على التقية وهذه الرواية ايضا رواية الزيدية مذهبهم في الفروع مذهب
العامة فلاجل ذلك يحصل وهن في البناء على الحرمة ثم الحكم بالكراهة ممكن
لحصول الشبهة انتهى ولكن يبقى الكلام في غيرهما من الروايات مما ذكرناه منقول
اما صحيحة محمد فلكونها اعم من الحرمة لورود النهي عن الصلوة خلفه مع تقدم
على منافيا المروة فلعل ذلك مما يشبه تلك اوان النهي انما ورد في مقام تاكيد الكراهة

واما ما بعدها فلكون سياقها سياق بيان ما يترجح فعله او يترجح تركه ولهذا
قال فيها فصل صلوة اضعف من خلفك واما خبر دعائم الاسلام فليس مما
يعتمد عليه الاصحاب رض الا ترى ان صاحب الحدائق ره مع كونه ممن يسلك مسلك
الاخباريين لا يعتمد على ما في دعائم الاسلام من الروايات فقد علمنا ان العلماء رض
لم تكن فتواهم بالحرمة في هذه المسئلة ماخوذة من خبر دعائم الاسلام وانهم
لم يعتمدوا عليه ولم يركنوا اليه ومجرد الموافقة في المضمون لا يكفي في جبر الخبر الضعيف
واذ قد عرفت قصور الاخبار عن الدلالة على الحرمة علمت ان القول بالكراهة اقوى
لان القول بالاولى وان كان مذهب الاكثر بل مشهورا الا ان الشهرة في
الفتوى لا تجبر ضعف الدلالة ولما ذكر كله اختار السيد المرتضى القول بالكراهة
وان كان قد يتوهم ان اختياره ذلك مبني على عدم اعتداده باخبار الاحاد لا على ضعف
دلالة اخبار المسئلة لكنه مجرد احتمال غير متعين ولا اشكال في كون موافقيه
عاملين باخبار الاحاد فليس حكمهم بالكراهة الا ناشئا من قصور الدلالة على الحرمة
وذكر بعض مشايخنا في وجه ضعف دلالة الروايات ان اوضحها دلالة ما دل
على المنع عن الصلوة خلف من ياخذ الاجر على الاذان وعدم قبول شهادته وشيء منها
لا يدل على كون نفس الاجرة الماخوذة محرمة غاية ما هناك انه يدل على حرمة اخذ
الاجر على الاذان المستلزمة للفسق كما نع من قبول الشهادة والايتمام به ولا
ملازمة بين حرمة الفعل وبين كون نفس الشيء الماخوذ حراما كما عرفت عدم الملازمة
في طي جملة من المسائل المتقدمة اللهم الا ان يدعى الملازمة العرفية في مثل المقام وان لم
يكن لزوم عقلا ولا شرعي هذا ولا يخفى عليك ما فيه لانه لم يظهر من كلماتهم انهم بصدد
اثبات كون نفس الاجرة الماخوذة محرمة حتى يتوقف ان الاخبار الموجودة في المسئلة لا

تنطبق عليه بل ليس غرضهم الا اثبات حرمة الاخذ على ما هو مقتضى ظاهر عباراتهم التي منها
عبارة المحقق ره حيث قال اخذ الاجرة على الاذان حرام وحكي عن المصابيح الاستشكال
في دلالة رواية زيد بان قوله ع فيها تبغي يحتمل ان يكون من كبغي بمعنى الخروج عن الطاعة
وذلك ههنا بزيادة التثويب ونقص الذكر لطلب الحضر للعمل كما يفعله العامة كما يؤيده ذكر
قوله ع وتاخذ اذ لو كان تبغي بمعنى تطلب لاستغنى عن ذلك انتهى وهذا الاحتمال مبني
على رواية لفظ الحديث مقرونا بلفظة كسبا بعد قوله ع تبغي على الاذان كما وجدته
منقولا في بعض الكتب كذلك او على جعل كسبا مفعولا له وكيف كان فلا يخفى بعده على وجه
لا ينافي ظهور لفظة تبغي في معنى تطلب واعلم انه لا فرق في تحريم اخذ الاجرة على
بين كونها من معين ومن اهل البلد والمحلة وبيت المال قاله في ك وهو جيد ثم
انهم بعد الحكم بحرمة اخذ الاجرة بنوا على جواز الرزق من بيت المال قال في ك
والفرق بينهما ان الاجرة تفتقر الى تقدير العمل والعوض وضبط المدة والصيغة الخاصة
واما الارتزاق فمنوط بنظر الحاكم لا يقدر بقدر ومحله من بيت المال ما اعد للمصالح
من خراج الارض ومقاسمتها ونحوهما هذا كلامه ره في هذا المقام وقال في باب الاذان
والاقامة نعم يجوز ان يرزق من بيت المال من سهم المصالح لا من الصدقات ولا من الاخماس
لان ذلك مختص بفريق خاص انتهى وفي ك ايضا في هذا المقام ما لفظه واما اخذ
ما يعد من اوقاف مصالح المسجد ونحوها فليس باجرة وان كان مقدرا وكان هو الباعث
على الاذان نعم لا يثاب فاعله الا مع تمحض ارادة القربة الى الله تعالى وفيها ايضا ما لفظه
وهل يوصف اذان اخذ الاجرة بالتحريم فلا يعتد به ام يكون اخذ الاجرة خاصة
محرما نص بعض الاصحاب على الاول ووجهه العلامة ره في لف بان الاذان على هذا الوجه لا يكون مشروعا
فيكون محرما وهو متجه لكن يشكل بان النية غير معتبرة فيه وانما هو اخذ المال لا نفس الاذان

فانه عبادة او شعار ع

انتهى

انتهى ولا يخفى ان اخذ الاجرة بعد ان ارتكب الحرام في تعرضها واخذها لو تنبه
وقال في نفسه هب اني فعلت الحرام فيما فعلت لكني اوذن قربة الى الله فاتى بالاذان
بقصد القربة لا لداعي الاجرة كان اذانه صحيحا وترتب عليه اثاره سواء كان اذان
الصلوة ام اذان الاعلام ولا كلام فيه ولا اشكال وانما الكلام فيما لو اذن لداعي الاجرة
ثم نقول ان الظاهر ان الاذان للصلوة عبادة وان الاذان للاعلام مجرد اذكار شعار
وليس عبادة وانما هو من قبيل المعاملة بالمعنى الاخر ولا ريب في حرمة الاول و
فساده لان العبادة لا تجتمع مع الحرمة واما الثاني فالمحكي فيه عن القاضي
هو الحكم بالحرمة فيما لو فعل لداعي الاجرة كما هو المفروض وعن مفتاح الكرامة
ان المشهور عدم حرمته وقد عرفت الاستشكال في الحرمة من ك استنادا
الى ان النية غير معتبرة فيه وان المحرم انما هو اخذ المال لا نفس الاذان لانه
لا يخ من ان يكون عبادة او شعارا وعلى التقديرين لا يسري اليه الحرمة وانت
خبير بضعفه لان ايجاد متعلق المعاملة الفاسدة بقصد ترتب الاثر عليه وهو ههنا
اخذ الاجرة محرم قطعا حرمة تشريعية ولا كلام في هذه القضية الكلية لاحد فلو استوجر
على عمل مشروع فيه الاجارة لكن مع انتفاء شرط من شرائطها كتعيين العوض او كون
المستاجر صغيرا ففعل الاجير ذلك العمل المستاجر عليه كان فعله ذلك محرما وليس
مدعى القاضي الا ذلك الحرمة التشريعية فتحصل ان الحق ما ذهب اليه القاضي لكون
المعاملة التي هي الاجارة فاسدة فايجاد متعلقها لداعي ترتب الاثر عليه وهو اخذ
الاجرة يصير حراما ثم انه بعد صيرورة الاذان للصلوة محرما لا اشكال في انه لا يترتب
عليه اثار الاذان الصحيح فلا يعتد به للصلوة سواء كان من شانه اعتداد نفس المؤذن
كاذان المنفرد ام كان من شانه اعتداد من يسمعه كاذان الجماعة واما الاذان الاعلامي فهل

يترتب عليه الاثار ام لا فنقول قد عرفت من كلام ك حيث قال فيها فهل يوصف اذان
اخذ الاجرة بالتحريم فلا يعتد به ان لازم الحرمة عدم الاعتداد به وعدم ترتب الاثار
عليه ولا بعد في ذلك في مقام التصور وان لم نلتزم به في مقام التصديق لانه يصير
بالحرمة فاسدا لا يترتب عليه الاثار التي منها الاعتداد به في مقام الاعلام ولا يتوهم
ان الاعلام قد حصل فلا معنى للفساد لانا نرى انه قد يحصل الاعلام بغير الاذان
كالساعات المضروبة في المشاهد المشرفة كما هو المتعارف في زماننا ومع ذلك
لا يسقط الاذان الاعلامي شرعا فلا بعد في ان يكون الاذان المحرم مثل الساعات
والناقوس لكن قد اشار الى بعض ما ذكرنا مع المناقشة في هذا الحكم صاحب الجواهر ره حيث قال
فتحريم الاجارة عليه يعني الاذان ولا حرمة فيه مع ايقاعه لا بعنوان كونه عوضا لاجارة
بل هو كغيره من العبادة المشترط فيها النية التي لا يصح الاستيجار عليها فضلا عنه اذ
الحرمة في قبض المال عوضا عنها لا تقتضي فسادها ان كان فعلها لا بعنوانه
ولا بملاحظته اما اذا فعله بعنوانه فيكون الحرمة وفاقا للمحكي عن القاضي باعتبار انه
عن اجراء المعاملة الفاسدة مجرى الصحيح المراد منه بحسب الظاهر نفي الصورة ضرورة
تعذر الحقيقة مع العلم بالفساد ولا فرق في ذلك بين القول باشتراط النية فيه وعدمه
نعم يقع فاسدا على التقدير الاول اما على الثاني فيكون القول بحرمته مع عدم الفساد
فترتب عليه احكامه من الاجتزاء به واستحباب حكايته ونحو ذلك اذ دعوى ظهور
الادلة في ترتبها على المحلل دون الذي قد اخذ عليه الاجرة حتى يثبت بها حرمة الاذان
وحرمة الاجرة خاصة في مقابلة المحكي عن القاضي لما ذكر استحباب حكايته كما
انه ظهر لك ضعف القول بالاباحة فتامل انتهى هذا كله في الاذان وهل يحرم اخذ
الاجرة على الاقامة قد يقال ان فيه وجهين مبنيين على انها اولى بعدم الجواز لانه

الاعلام شرعا وكذا الواعية الاعلام بالناقوس فانه يحصل الاعلام ولا يسقط الاذان ع

لا كلفة

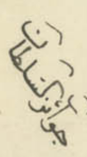
لا كلفة فيها بمراعات الوقت بخلاف الاذان كما عن العلامة ره في النهاية فيحرم
اخذ الاجرة عليها او على انها خارجة عن تحت النص الدال على حرمة اخذ الاجرة
على الاذان ولا نص فيها بخصوصها فيجوز اخذ الاجرة عليها ولكن في الجواهر
بعد رد ما عن العلامة ره بانه لا يعتبر في العمل المستاجر عليه وجود الكلفة فيه
تمسك في الحكم بالحرمة بظهور الادلة في المباشرة وانها كخطاب الصلوة و
احال معرفة ذلك الى ما ذكره في الاذان وقد قدمنا لك حكاية ما ذكره هناك
ثم انه لو تعلق غرض رجل ببعض مستحبات الاذان كالشهادة لعلي ع
بالولاية من جهة كونه مقتضى المقام اعلاء اسمه وذكره ع في البلد فبذل لاخذ
المؤذن الاجر من تعلق غرضه بذلك في مقابل ذلك الامر المستحب لا نفس
الاذان كان ذلك جائزا لخروجه عن تحت النص والاجماع على المنع على تقدير
ثبوتهما وان تنظر فيه صاحب الجواهر ره قوله ره ومن هنا
يظهر ما ذكروه في المقام من حرمة اخذ الاجرة على الامامة يعني ما ذكره من عدم
جواز اخذ الاجرة على المستحب اذا كان عبادة وذلك لكون الامامة من جملة المستحبات
التي هي عبادة وهو واضح ولا نعرف خلافا في حكم المسئلة بل الظاهر قيام الاجماع
عليه ويشهد به بعض ما تقدم من النصوص لو سلمنا دلالته على الحرمة وتمسك
بعض مشايخنا في الحكم بحرمة اخذ الاجرة على الامامة بمنافاة ذلك للقصد
القربة مع حكمه في مسئلة اخذ الاجرة على الواجبات والمندوبات التي تقدم عنوانها
بعدم المنافاة بين القربة واخذ الاجرة وتفصى عن التنافي بين حكميه بان ما ذكر
من عدم المنافاة بينهما انما هو فيما لو كان المكلف راغبا في الاتيان بالعمل
المتقرب به كالحج وزيارة النبي ص فلم يقدر فاستعان باجارة نفسه واخذ الاجرة قال في الكمال

على صيكام اجير صلوة وصيام وزيارة وغير ذلك لو لم يكن على هذا المنوال فهو محكوم ببطلانه فمن صار اجيراً للصلوة على الميت لكان من يتبعه الاهتمام على ذلك الميت ومتيقناً لم تكن منه من ذلك لاشتغال بامر المعيشة فصار اجيراً صح والا فلا وفيه نظر يعلم مما تقدم فانا نسئل عن ان قصده للقربة ان كان بلا دركنا شئ على الاجارة لم يتات قصد القربة منه دون فرق بين ما ذكره وبين غيره وان كان بعد تنزيل نفسه منزلة المنوب عنه صح قصد القربة منه دون فرق بينهما فراجع ما تقدم وتدبر فيه ايضاً فالى انه يمكن دعوى الاجماع على بطلان التفصيل المذكور فانه لم يقل به احد قوله ثم ان من الواجبات التي يحرم اخذ الاجرة عليها عند المشهور تحمل الشهادة بناء على وجوبه كما هو احد الاقوال في المسئلة تقييد الحرمة اخذ الاجرة بعد البناء على حرمة تحمل الشهادة بقوله عند المشهور مبني على الخلاف في اخذ الاجرة على الواجب وقوله كما هو احد الاقوال للاشارة الى الخلاف في اصل وجوب تحمل الشهادة فانه فيه اقوال ثلثة احدها ما هو الموصوف بالشهرة في كلام جماعة من وجوب التحمل اذا دعي اليه وحكي عن الشيخ في النهاية والمفيد والاسكافي والحلبي والقاضي والديلمي وابن زهرة والفاضلين والفخر والشهيدين وغيرهم من المتاخرين واحتجوا عليه بقوله تعالى ولا ياب الشهداء اذا ما دعوا فان ظاهر سياق الاية انها للدعاء الى التحمل لانها من تتمة الارشاد الى الامر بالكتابة ونهي الكاتب عن الاباء ثم الامر بالاشهاد ونهي الشاهد عن الاباء ويشهد بذلك صحيحة هشام في قوله تعالى ولا ياب الشهداء قال قبل الشهادة وفي قوله تعالى ومن يكتمها قال بعد الشهادة وما عن تفسير الامام بعد ذكر التفسير الاتي وفي خبر آخر قال نزلت فيمن يدعى الى سماع الشهادة فابى ونزلت فيمن امتنع عن الشهادة اذا كانت عنده ولا تكتموا الشهادة ومن يكتمها فانه آثم قلبه يعني اداءها فما ذهب اليه ابن ادريس حاكيا له عن ظاهر الحمل عدم وجوب التحمل والذي يقوى في نفسي انه لا يجب التحمل ولله تعالى ان يمتنع من الشهادة اذا دعي اليها ليتحملها اذ لا دليل على ذلك وما ورد في ذلك فهو اخبار آحاد فاما

الاستشهاد بالاية والاستدلال بها على وجوب التحمل فهو ضعيف جداً لانه تعالى سماهم شهداء ونهاهم عن الاباء اذا دعوا اليها وانما يسمى شاهداً بعد تحملها فالاية بالاداء اشبه والى هذا القول ذهب شيخنا ابو جعفر الطوسي ره في مبسوطه انتهى ولكن عرفت وجه انها اشبه الى القول الاول ويدل على ما ذكره ابن ادريس ره من كون الاية بالاداء اشبه المروي عن تفسير الامام في تفسير هذه الاية من كانت في عنقه شهادة فلا ياب اذا دعي لاقامتها وليقمها ثانيها التفصيل بين من له اهلية الشهادة وغيره بوجوب التحمل في الاول دون الثاني قال في المستند قيد الشيخ ره في النهاية وجماعة الوجوب بانه انما هو على من له اهلية الشهادة واطلق جمع آخر ثم قال والتقييد بالنسبة الى من لا يتصور في حقه الاهلية كالولد على والده والمراة في الطلاق ونحوه واضح واما من يكون في حقه الاهلية فالظاهر فيه ايضاً ذلك لان الشاهد المامور باستشهاده في الكتاب الكريم انما هو من ترضون من الشهداء فالمنهي عن الاباء انما يكون هو ذلك انتهى ولا ريب في بطلان ما ذهب اليه ابن ادريس ره لان الخبر المروي عن تفسير الامام مع بعد صحة سنده متعارض وسياق الاية وصحيحة هشام يدلان على القول الاول ويبقى الكلام في التقييد فنقول انه لا ريب فيه بالنسبة الى من لا يتصور في حقه الاهلية كالفاسق بالفعل الذي يتصور في حقه العدول عن الفسق الى العدالة فلا مانع من الوجوب في حقه ودعوى دلالة الكتاب على التقييد على عدم الوجوب في حقه مما لا وجه له لان المفروض انه دعي الى الشهادة ولو لم يكن ممن يرضى لم يدع اليها وكل مكلف مامور بان يجعل نفسه عادلاً قوله قال في رواية ابي بصير الخ اعلم ان متن الرواية في نسخة معتبرة من الوافي وفي نسخة معتبرة من الوسائل مغاير لما في المذكورة في الكتاب وانا اذكر لك ما هو الموجود فيهما لاعتبار كلا النسختين وتطابقهما عن ابي بصير قال سألت ابا عبد الله ع عن بيع المصاحف وشرائها وقال انما كان يوضع عند القامة والمنبر وكان بين الحائط قيد ممر شاة ورجل وهو منحرف وكان الرجل ياتي

فيكتب البقرة ويجيء آخر فيكتب السورة كذلك كانوا ثم انهم اشتروا بعد ذلك فقلت فما ترى في ذلك فقال اشتريه احب الي من ان ابيعه قال في الوافي اراد بالقامة الحائط فان حائط مسجد رسول الله ص كان قدر قامة والقيد والقاد القدر انتهى وذكر صاحب الوسائل في الحاشية ما يوافقه في تفسير القامة قوله ومثله رواية روح بن عبد الرحيم وزاد فيه قلت اقول الظاهر انه سهو من قلم النساخ ففي الكافي والوافي والوسائل روح بن عبد الرحيم ومتن الحديث على ما في الاولين عن روح بن عبد الرحيم عن ابي عبد الله ع قال سالته عن شراء المصاحف وبيعها فقال انما كان يوضع الورق عند المنبر وكان ما بين المنبر والحائط قدر ما تمر الشاة او رجل منحرف قال فكان الرجل ياتي فيكتب من ذلك ثم انهم اشتروا بعد ذلك فما ترى في ذلك فقال الشراء احب الي من ان ابيعه قلت فما ترى ان اعطي على كتابته اجراً قال لا باس ولكن هكذا كانوا يصنعون قال العلامة المجلسي ره في شرح هذه الرواية ما لفظه الحاصل ان بيع المصاحف محدث ولم يكن فيما مضى قوله او رجل منحرف اي كان المكان ضيقاً بحيث لا يمكن للانسان ان يمر بالعرض الا منحرفاً وكان القرآن موضوعاً في ذلك الموضع انتهى قوله مع ان هذا كالالتزام بكون المبيع هو الورق المقيد بوجود هذه النقوش فيه لا الورق والنقوش مع ان النقوش غير مملوكة بحكم الشارع مجرد تكليف صوري يعني ان البناء على انتقال الخط الذي هو النقش مجرد تكليف صوري كما ان الالتزام بكون المبيع هو الورق المقيد بكونه منقوشاً وعدم كون المبيع هو مجموع الورق والنقوش بل كون النقوش غير مملوكة على ما هو مقتضى الشق الاول من الشقوق المذكورة تكليف صوري فقوله مجرد تكليف صوري في اخر العبارة خبر ان المذكورة في اولها قوله او يقال ان الخط لا يدخل في الملك شرعاً

وان دخل فيه عرفاً فتامل لعل الامر بالتامل اشارة الى ان دخول الشيء في الملك شرعاً انما يتخلف عن دخوله في الملك عرفاً اذا كان الشارع قد الغى انتفاعاته العرفية كمشاعر العبادة مثل عرفات ومنى واما مع بقاء منافعه العرفية فلا مجال للتفكيك الا ترى انه يصح وقف المصحف والوصية به وانه يورث وانه يحبى به الولد الاكبر بحكم فتاوى الاصحاب ونصوصهم ويكشف عما ذكرنا انه لو غصبه غاصب فاتلفه ضمن للمغصوب منه قيمة النقش دون مجرد الورق والذهبين وغير ذلك مما عدا النقش قوله ومن المعلوم ان ملك الكافر للمسلم ان كان علواً على الاسلام فملكه للمصحف اشد علواً عليه ضرورة كون المصحف اعز ما في الاسلام حتى انه اطلق عليه الثقل الاكبر بلسان نبينا ص قوله وفي الحاق الادعية المشتملة على اسماء الله تعالى كالجوشن الكبير مطلقاً الى قوله وجوه لم يذكر عدم الالحاق مطلقاً اكتفاء بمقالة الاثبات ودلالة المقام عليه ولا يبعد انه سقط من قلم الناسخ قوله وح فيشكل ان يملك الكفار الدراهم والدنانير المضروبة في زماننا المكتوب عليها اسم النبي ص اشار بهذا الى سكة سلطان محمد شاه فانه كان تصنيف الكتاب في عصره وكان من نقشه على الدراهم والدنانير شاهنشاه انبيا محمد قوله جوائز السلطان بل مطلق المال الماخوذ منهم اه اشار بهذا الى ان الماخوذ منهم عنوان الفقهاء رحمهم الله وان كان هي الجوائز الا ان تلك من باب المثال فينبغي التعميم في مطلق المال الماخوذ من الجائر بل لنا ان نقول ان خصوص السلطان وعامله من باب المثال لان الاحوال الاربع التي ذكرها



قد يجري في غيرهما فيجري في الغاصب والمرابي والمرتشي والسارق ومن عليه
الحقوق الواجبة المتعلقة بماله كما يجري في العشار وغيره من عمال السلطان
قوله لكن ربما يوهم بعض الاخبار انه يشترط في حل مال
الجائر ثبوت مال حلال له مثل ما عن الاحتجاج عن الحميري انه كتب الى
صاحب الزمان عجل الله فرجه الى ان قال ان هذا الحديث لا ينطبق على
ماهو المبحوث عنه هنا لان البحث هنا انما هو عن الصورة الاولى التي هي عبارة
عن ان لا يعلم ان في جملة اموال هذا الظالم الاخر ما يصلح لكون المأخوذ
هو ذلك المال وقد ذكر السائل في اول سؤاله ما هو ظاهر في علمه بكون
شئ مما في يده محرما حيث قال الرجل يكون من وكلاء الوقف مستحلا
لما في يده ولا يتورع عن اخذ ماله اي مال الوقف وفي اخر سؤاله ما هو
صريح في علمه بذلك حيث قال وانا اعلم ان الوكيل لا يتورع عن اخذ
ما في يده فهل على فيه شئ لانا نقول ان مجرد عدم تورعه عن اخذ
مال الوقف لا يدل على كون عين ما اخذه منه مما قد خلطه بماله وكونها
موجودة في جملة امواله اذ لعله اخذه واتلفه فاعطاه على وجه النحلة
او صرفه في الضيافة ونحوها فينطبق الحديث على ما هو المبحوث عنه
قوله بناء على ان الشرط في الحلية هو وجود مال الحلال فاذا
لم يعلم به لم يثبت الحل لكن هذه الصورة قليل التحقق لفظة بناء
في هذه العبارة تعطي ان في المقام احتمالا آخر فيما يشترط به الحل
كما ان لفظة يوهم في صدر العبارة قبل ذكر الحديث تعطي وجود احتمال
آخر اظهر من احتمال كون الشرط هو وجود المال والظاهر ان ذلك الاحتمال

عبارة عن ان يكون الشرط مجرد احتمال كون المال المأخوذ حلالا انما وان
التعبير عنه بوجود مال او معاش غيرها في يده كناية عن احتمال الحل في المال
المأخوذ للملازمة الغالبية والا فلو فرض انه سرى احتمال الحل في المال المأخوذ
او الظن بذلك من جهة انه شئ اهدي اليه مع عدم وجود مال او معاش حلال
له لزم الحكم بالحل قطعا فليس التعبير المذكور الا كناية ثم انه حكى بعض
مشايخنا محصل هذا الكلام الذي استفاده المصنف من الحديث المذكور
بانه ره بنى على اشتراط الحل في هذه الصورة بالعلم بوجود مال حلال له غير ما في
يده مما اجازه به ثم اورد عليه اولا بان المذكور شرطا لحل قبول بره في الرواية
انما هو وجود المال في الواقع لا العلم به وح يكون مفهومه انه ان لم يكن له
مال حلال غيره فلا يحل قبول بره لا انه ان لم يعلم بوجود مال حلال له فلا يحل
قبول بره في الرواية انما هو وجود المال في الواقع غاية ما هناك انه قد صرح
بمفهوم الفقرة المذكورة في الرواية بقوله والا فلا فليس معناه الا انه ان لم يكن
له مال حلال غيره في الواقع فلا يحل قبول بره ومعلوم انه لا يجوز الاخذ ح
قطعا لانه على هذا التقدير يكون جميع ما في يده حراما واين هذا من اشتراط
العلم بوجود مال حلال وثانيا بانه على تقدير تسليم نقول ان ما تضمنته
الرواية مما قام الاجماع على عدم اشتراطه فلا عبرة بها ولا يخفى عليك انه ره
لم يدع الا ان الرواية توهم الاشتراط ولم يحكم بدلالتها عليه ولم يصرح
بالفتوى بمضمونها حتى يورد عليه بان ذلك مخالف للاجماع مندفع بان
ما ذكره من وجه الايهام وهو انه اذا لم يعلم بوجود الحلال في مال الجائر لم يثبت
الحل حق لان مجرد وجود المال له لا مدخلية له في الحل الا من جهة ان وجوده

يصير منشأ للشبهة كما اعترف به المورد في بعض كلماته واذا كان ذلك من جهة
صيرورته منشأ للشبهة فلا يتم ذلك الا باعتبار العلم فيكون مقصود
الامام ع انه ان علم الاخذ بوجود مال حلال للمعطي حتى لا يتحقق علمه
بكون الجائزة حراما بعينها جاز له الاخذ والا فلا وبهذا البيان يندفع
الايرادان جميعا فتدبر قوله ثم انه صرح جماعة بكراهة
الاخذ وعن المنتهى الاستدلال له باحتمال الحرمة وبمثل قولهم ع دع ما
يريبك وقولهم من ترك الشبهات نجى من المحرمات اه قال في المنتهى ومتى تمكن
الانسان من ترك معاملة الظالمين والامتناع من جوائزهم كان الاولى له
ذلك لما فيه من التنزه هذا اذا لم يكن حراما بعينه اما اذا كان حراما بعينه
فلا يحل له اخذه مما وضمنه وغيرها فان قبضه اعاده على المالك فان
جهله او تعذر الوصول اليه تصدق بها عنه ولا يجوز له اعادتها على غير
مالكها مع الامكان وان لم يعلمه حراما ولا حلالا كان الاصل الحل فيجوز
له اخذه والمعاملة عليه عملا بالاصل وان كان مكروها وكذا اخذ كل
مال المحتمل للحظر والاباحة كمال المرابي وغيره من نظائره واذا ثبت هذا
فان علمه حراما كان حراما ولا يقبل قول المشتري عليه في الحكم لان البايع
معتضد بالظاهر وهو ان الاصل ان ما في يد الانسان له واما اذا علم
ان في مال السلطان الظالم او المرابي حراما وحلالا ولم يتميز له فانه يكره
له معاملته وقبول صلته لما فيه من الشبهة سواء كان قل الحرام ام كثر ويتقدر
قلة الحرام وكثرته بقلة الشبهة وكثرتها ثم قال ويعضده ما روى عن رسول
الله ص انه قال الحلال بين والحرام بين وبينهما امور مشتبهات لا يعلمها

كثير من الناس فمن اتقى الشبهات استبرأ لدينه وعرضه ومن وقع في الشبهات
وقع في الحرام كالراعي حول الحمى يوشك ان يوقع الا ان لكل ملك حمى و
حمى الله محارمه وروى الجمهور عن الحسن بن علي ع انه قال قال رسول الله ص
دع ما يريبك الى ما لا يريبك وهذا مذهب الشافعي ايضا ثم قال انما قلنا
انه مباح عملا بالاصل وبما رواه الشيخ في الصحيح عن عبد الله بن سنان
عن ابي عبد الله ع قال كل شئ يكون منه حرام وحلال فهو حلال ابدا
حتى تعرف الحرام منه بعينه فتدعه ثم ذكر رواية مسعدة بن صدقة المعروفة
قوله وما عن الامام الكاظم ع من قوله ع لولا اني ارى من ازوجه
من عزاب آل ابي طالب لئلا ينقطع نسله ما قبلته في الوسائل مسندا
عن عبد الله بن الفضل عن ابيه في حديث ان الرشيد امر باحضار موسى بن
جعفر ع يوما فاكرمه واتى بحقة الغالية ففتحها بيده فغلفه بيده ثم امر
ان يحمل بين يديه خلع وبدرتان دنانير فقال موسى بن جعفر ع والله لولا
اني ارى من ازوجه بها من عزاب بني ابي طالب لئلا ينقطع نسله ما قبلتها
ابدا والغالية كما في نهاية ابن الاثير ضرب مركب من الطيب وقوله غلفه بيده
معناه لطخه بيده والضمير المرفوع يعود الى الرشيد والمنصوب الى موسى بن
جعفر ع قال في النهاية في حديث عائشة كنت اغلف لحية رسول الله ص
بالغالية اي الطخها به واكثر ما يقال غلف بها لحيته غلفا وغلفها
تغليفا انتهى والبدرة من المال بالفتح فالسكون عشرة الاف درهم سميت
بدرة لتمامها قاله في المجمع واذ قد عرفت ذلك نقول انه استدل المصنف
بهذه الرواية على الكراهة الشرعية ويمكن المناقشة فيه بعدم دلالتها عليها نظرا

الى ان اشتاعه ثم من القبول لعله كان ناشئا من عزة نفسه من حيث ان الرشيد
وغيره من الخلفاء كانوا يعطون بعنوان الانعام والبذل والتفوق لا
من جهة كون الامام ثم مستحقا لذلك فلا تدل الرواية على الحكم الشرعي
وليس المقام من قبيل ما يكون منصبه قرينة على ارادة الحكم الشرعي من كلامه ثم
انما صدر في مورد خاص لبيان وجه فعله الخاص الذي لم يعلم كونه لبيان الشرعية
بل الظاهر انه من افعاله العادية **قوله** فتامل الظاهر ان الامر
بالتامل اشارة الى توهين توجيه المستند الحكم بارتفاع الكراهة من جهة
ان الحكم مطلق شامل لما افاد قول الجاير الاطمينان بما اخبر به وما اذا لم
يفده والتوجيه مقيد بما اذا افاد الاطمينان فلا يتطابقان وان ما ذكره
دليله على كون الحكم مختصا بصورة الاطمينان في كلام المحقق الاردبيلي ره
لا دلالة فيه على ذلك ان لم يكن دليلا على خلافه لانه قال في شرح الارشاد
الظاهر انه يجوز قبول ما لم يعلم كونه حراما على كراهية وان علم كونه حراما
على كراهية وان علم كونه حلالا فلا كراهة ولا يبعد قبول قوله في ذلك خصوصا
مع القرائن بان يقول هذا من زراعتي او تجارتي او انه اقرضني فلان
وغير ذلك مما علم حليته من غير شبهة وقول وكيله المامون حين يعطي وغير
ذلك انتهى وذلك لان التقييد بالمامون في الوكيل وعدم التقييد به في
الجاير نفسه يدل بحكم المقابلة على عدم اعتبار القيد في غير محله مضافا الى انه
لو سلم كون الحكم مقيدا في كلام المحقق الاردبيلي توجه ان يقال انه غير مقيد
في كلام غيره كالعلامة الطباطبائي ره **قوله** ولعله لما ذكر
في المنتهى من وجه استحباب اخراج الخمس من هذا المال قال في المنتهى جوائز السلطان

ان علمت حراما وجب دفعها الى اربابها مع التمكن ومع عدمه تتصدق بها عنه الى
ان قال ولو لم يعلم حراما جاز تناولها وان كان المجيز لها ظالما وينبغي له ان يخرج الخمس
من جوائز الظالم ليطهر بذلك ماله لان الخمس يطهر المختلط بالحرام فتطهيره ما لم يعلم
فيه الحرام به اولى انتهى **قوله** قال في الشرايع جوائز السلطان الظالم
ان علمت حراما بعينها فهي حرام وجه كون العبارة ظاهرة في حل المشتبه بالمحصور
من الجائزة هو ان منطوقها هو ان الجوائز المعلوم حرمتها بعينها حرام ومفهومها
انه ان لم يعلم حرمتها بعينها فهي حلال وهذا على اقسام لانه اما ان يكون
يعلم ان السلطان لا يتصرف في المال الحرام وان ما يتصرف فيه ويباشره بالاكل
والشرب واللبس والبذل انما هو المال الحلال المحض ويعلم ان المال الذي يصلح ان
تكون الجائزة منه ليس حراما واما ان يعلم ان اغلب ما بيده حرام وهذا
على قسمين لانه قد يكون على وجه لا يعلم ان فيه حلالا وقد يكون على وجه يعلم ذلك
وذلك لان العلم بحرمة اغلب ما بيده اذا اخذ لا بشرط انقسم الى هذين القسمين
والاخير على قسمين لانه اما ان يكون احد طرفي الشبهة مما يبتلى به المكلف
كما لو علم اجمالا ان احد الشيئين من الدرهم الذي يريد الجاير اعطائه اياه
ومن حلي نسائه مثله حرام واما ان يكون الطرفان كلاهما من قبيل ما يبتلى
به كما لو علم ان شيئا من الدراهم الموضوعة بين يدي السلطان للانعام بها على
الناس الذين هو احدهم وقد خير في اخذ شيء منها حرام لكن لا يعلمه بعينه
فيصير حاصل ذلك ان حل الاناء المشتبه هو حلها بالنحو منها او المشتبه منحصرا
بمحصورها فتحصل من ذلك ان المفهوم شامل بحسب الظاهر لما يجب الاجتناب عنه
من المشتبه بالمحصور **قوله** اقصاها كونه قبيل قولهم كل شيء

فيه حلال وحرام فهو لك حلال وجه كون ما ذكره من الخبرين اقصى كونه هو
الاول مشيرا الى صورة العلم الاجمالي من جهة اشتماله على الغاية التي هي قوله
حتى تعرف الحلال منه بعينه كما سيصرح بها وكون الثاني صريحا في كون
الشيء مما فيه حلال وحرام وليس الا عبارة عن العلم اجمالا باشتمال الشيء
على الحلال والحرام **قوله** وقد تقرر حكومة قاعدة الاحتياط
على ذلك فلا بد من حمل الاخبار على مورد لا يقتضي القاعدة لزوم الاجتناب
عنه وجه حكومة القاعدة على الخبرين هو انهما مقيدان بغاية هي معرفة الحرام
بعينه التي هي عبارة عن العلم التفصيلي وان القاعدة تقتضي ان العلم الاجمالي الذي
يصلح الامر معه تنجز التكليف معتبر يجب العمل على طبقه ولا يلتفت الى الاعتبار
من كون العلم الاجمالي بمنزلة العلم التفصيلي في صحة تنجز التكليف معه
لان المفروض هو العلم بالتكليف مع الشك في تعيين المكلف به وقدرة
المكلف على الامتثال بالاحتياط فتصير القاعدة مبينة لكون المراد بالخبرين
غير صورة سريانها فيجب حملها على غير موردها **قوله**
او على ان ما يتصرف فيه الجاير بالاعطاء يجوز حمله اخذه حملا لتصرفه على
الصحيح اورد عليه بعض من تاخر بانه لا وجه للحمل على الصحيح في مفروضنا
اذ من المعلوم انه مبني على ان يكون الصحيح عبارة عن تصرف الجاير في الخراج
والمقاسمة والفاسد عبارة عن تصرفه في مال من اخذه منه المال قهرا من
دون عنوان مقرر في الشرع ومن المعلوم ايضا ان ما حكم به الشارع
في خصوص الخراج والمقاسمة انما هو جواز اخذ الاخذ لهما من السلطان
كما سيجيء في المسئلة الاتية انشاء الله تعالى لا جواز اخذ السلطان الجاير

لهما من الرعية وتصرفه فيهما فاخذهما والتصرف فيهما حرام في حق الجاير
غاية ما في الباب انه يباح لغير السلطان اخذهما منه بالابتياع او الاتهاب
وغير ذلك من قبيل وروده ام تصرف الجاير بين حرامين احدهما ما هو
حرام في حقه مباح بالنسبة للغير ياخذه منه وهو تصرفه في الخراج والمقاسمة
وهو حيث ان الشارع امضى تصرفه فيهما بالنسبة الى غيره والا فتصرفه
في نفسه حرام والاخر ما هو محرم في حقه وفي حق الاخر وهو تصرفه
فيما اخذه من الغير قهرا بدون شيء من العنوانين المذكورين ومع
دوران فعله بين الحرامين لا مجرى لقاعدة الصحة ضرورة انه لا
صحيح بالنسبة اليه في المفروض ولا مجال لدعوى ان احدهما احسن من
الاخر حتى يتوجه الامر في قوله ثم ضع امر اخيك على احسنه هذا
وانت خبير بسقوطه لان المبنى الذي ذكره مما لم يصرح به المصنف
المصنف وانما اتى به المورد من عند نفسه ومن البين ان تصرف
الجاير على وجه صحيح يتصور في تصوره تصرفه في ماله المملوك
شرعا بارث او هبة او امثاله او غير ذلك فليس وجه الحمل على الصحيح
منتفيا عما عدا تصرفه في الخراج والمقاسمة حتى يقال انه عند دورانه
الامر بينه وبين تصرفه في غيرهما يدور الامر بين حرامين فلا يجري
قاعدة الحمل على الصحيح **قوله** فالحكم في هذه الصورة
بجواز اخذ بعض ذلك مع العلم بالحرام فيه وطرح قاعدة الاحتياط
في الشبهة المحصورة في غاية الاشكال بل الضعف قد يورد عليه
بان اخراج المشتبه بالمحصور عن تحت الاخبار وكلمات الاصحاب ره مما لا وجه

لا لاكن الفرد الغالب مال الجاير لانه ليس له مكسب من حلال وانما ياخذه من الناس
ظلما وقد يتفق له مال من ارث وغيره فيصير ما تحت يده من الاموال مرددا
بين الحلال والحرام لا يدرى ان الحرام هو الذى قبضه المجاز من الدراهم او
ما لم يقبضه منها ويندفع بانه سيجئ ان ما ياخذه الجاير باسم الخراج و
المقاسمة يجوز ابتياعه وقبول هبته ولا يجب رده الى اربابه ومن المعلوم ان
الغالب كون ما فى يده من المال انما هو ما ياخذه باسم الخراج والمقاسمة
وان استيلائه على شئ من اموال الناس غصبا وقهرا على وجه يخرج عن
العنوانين المذكورين وان كان قد يتفق الا انه قليل فى كثير بل يلحق بقبيل
ما يتعلق به الشك الابتدائى ووجود شبهة محصورة مرددة بين الماخوذ
قهرا والماخوذ على وجه الخراج او المقاسمة نادر جدا فينصح حمل جملة من
مدلول الاخبار وعنوانات الاصحاب ومما دل على ما ذكره المصنف ره ما
رواه الفضل بن الربيع عن ابى الحسن موسى بن جعفر ع فى حديث ان
الرشيد بعث اليه بخلع وحملان ومال فقال لا حاجة لى بالخلع والحملان
والمال اذا كان فيه حقوق الامة فقلت ناشدتك بالله ان لا ترده
فيغتاظ قال اعمل به ما احببت فانه دل على ان وجه رده ع انما هو اشتمالها
على حقوق الامة لكن يوهن دلالته ما وقع فى ذيله من ترخيصه ع التصرف
للراوى بقوله ع اعمل به ما احببت لانه كان اللازم بناء على التحريم الامر
بالتصدق به على الفقراء فيتعين ح بحكم ذيله حمله على الكراهة ومن ذلك
يظهر وهن ما ذكره المصنف ره من احتمال حمل الاعتذار فى الرواية المتقدمة فى
الكتاب بقوله ع لولا انى ارى ان ازوجها بغراب بنى ابى طالب على انه لولا

صرفها فيما يصرف فيه المظالم المردودة لما قبلها وانه يجب او ينبغى ان ياخذها
ثم يصرفها فى مصارف الحرام المجهول المالك اللهم الا ان يقال ان ما وقع
فى ذيل الرواية التى ذكرناها من انه ع قال للراوى اعمل به ما احببت
حيث رخصه فى التصرف فيه بما شاء واراد من قبيل حكايات الافعال التى لا
تعم وجوهها فيحتمل ان الراوى كان مستحقا للمظالم المردودة فان
لقيام الاحتمال ح يسقط الاستدلال على خصوص كل من الحرمة والكراهة
لكن لا يوجب الوهن فى اثر رواية الرواية الاخرى للحمل الذى افاده ره لان
ايراث الدليل الوهن ونفى الاحتمال عن الدليل الاخر موقوف على تعيين دلالة
الاول قوله ثم قد يخدش فى حل تصرف الظالم على الصحيح
من حيث انه مقدم على التصرف فيما فى يده من المال على الحرام على وجه عدم
المبالاة بالتصرف فى الحرام فهو كمن اقدم على ما فى يده من المال المشتبه
المختلط عنده بالحرام ولم يقل احد بحمل تصرفه على الصحيح لكن الظاهر
ان هذه الخدشة غير مسموعة عند الاصحاب اه لبعض المعاصرين فى المقام
كلام مشتمل على التعريض بما ذكره المصنف ره قال بل ربما قيل بان من اقدم على
ذلك يعنى المشتبه المحصور لم يقل احد بحمل تصرفه على الصحيح لفساد
تصرفه فى ظاهر الشرايع فلا يحمل على الصحيح الشرعى لفساد تصرفه
فلا يحمل على الصحيح الواقع ولا يخفى ان الجاير قادم على ذلك غالبا بل
وعلى معلوم الحرمة لعدم مبالاته بذلك اولزعمه ان ذلك بتمامه سايغ
او شرعا اذ لا فرق عنده بين بيعه وهبته واكله ونحو ذلك
والمنكر لذلك كالمباشر كالمجابر ودعوى ان الاصحاب لا يعتبرون فى الحمل

احتمالة

على الصحة احتمال تورع المتصرف عن التصرف فى الحرام لكونه حراما بل يكتفون
باحتمال الصدور الصحيح منه ولو لداع اخر يدفعها ان ذلك ان تم لزم منه الحمل
على الصحيح مع الاقدام على ذلك ايضا لاحتمال كون المعقود عليه فى الواقع هو
الحلال ومجرد انه امر غير داع للاحتمال ولذا لو انكشف له بعد ذلك لم يلزمه
تجديد العقد قطعا والفرق بين الفعلين باحتمال القصد كالصحيح فى الاول ولو لداع
غير التحريم فيحمل على الصحة بخلاف الثانى لعدم قصده ولا عبرة بمجرد احتمال
مطابقته للواقع فى نفسه غير مجد بعد معلومية عدم اعتناء الجاير بالتفصيل بين
وانه لا فرق عنده فيما فى يده من الاموال بين معلوم الحل والحرمة والمشتبه
بل من اهل الاقدام على اجراء جميع احكام الملك عليها بل العمل الغالب فيه هو
الثالث واخراجه عن ذلك مدفوع بظاهر النص والفتوى بل هو كالاجتهاد
فى مقابلة النص ولعله لذا فرق البعض المتقدم يعنى شارح القواعد بين الجاير
وغيره باطلاق الجواز فى الجاير وتقييده بغير القادم فى غيره لعدم الزاجر فى
دليله فيرجع فيه الى الاصول واحتمال الاجماع المقيد الينا ايضا كما استظهره بعضهم
بعيد جدا انه لم يقطع بحال وان كان فى بعض عباراته ما قد يشهد له الا ان الانكار
خلاف الظاهر فيه بقرينة الفرق المزبور كما انه اولى واظهر فالاختصاص
اثبات الخصوصية لجوائز الجاير من الاجماع لا نكاره واما فى غير جوائزه
من مقاصة له او غيرها مطلقا فالمرجع فيه الى الاصول وان كان لا يقوى جواز الاقدام
عليه مطلقا لعدم ثبوت وجوب الاجتناب مطلق الشبهة المحصورة او الماورد فى كسرة
والخيانة ونحوهما مما يشمل باطلاقه القادم على المشتبه على نحو الجاير مع عدم الفرق
بينها وبين باقى المظالم او لما ذكر فى الجاير مع عدم الفرق بينه وبين غيره الا انه

قد يفرق بقيام الاجماع عليه دون غيره او بكثرة النصوص فيه دون غيره او نحو ذلك
او بما فى التجنب عنه من العسر والحرج اذ الدراهم ونحوها مما يتوقف عليها النظام كلها
ماخوذة من يده مع غلبة الاختلاط والاشتباه فيها على وجه يوجب الاجتناب عن غيره
انتهى ولعل المصنف ره اشار الى بعض ما ذكره بالامر بالتامل فى ذيل الكلام قوله
ولا ريب ان الحكم لم يستند فى تجويز اخذ المال المردد الى النفى بل الى ما ذكره من
القاعدة ولا يخفى عدم تماميتها الا ان يريد الشبهة الغير المحصورة بقرينة الاستهلاك
فتامل وجه الامر بالتامل بطلان المستثنى فى ذيل الكلام لان سياق كلامه ظاهر
فى المحصور والاستهلاك لا يستلزم عدم انحصار الشبهة وتعليله بانه غير
قادر على ردها بعينها صريح الشمول لقسمى الشبهة من المحصورة هذا و
تلخيص المقال فى المسئلة على وجه يستوفى مجامع الكلام هو انه يدل على حل جوائز
الجاير فى الجملة بمعنى الاطلاق الشامل للاقسام على وجه الاهمال الاصل والاجماع
والسيرة المستمرة الى زمان اهل العصمة ع بل قبولها من الجايرين منقول
عنهم ع وافعالهم ع حجة كاقوالهم ع ويكون فى الاستدلال بالاخير نظر من جهة انهم ع
كانوا مستحقين ومالكين لما يجبيه الجابرة اعصارهم ع فهم ع قد قبضوا
شيئا من حقوقهم واموالهم وقد يستدل على حلها ايضا بالاخبار المذكورة
فى كلام المصنف ره وقد عرفت الحال فيها مما افاده ره وقد يتمسك فى حلها
بالاخبار الناطقة بجواز الشراء من عامل السلطان من ابل الصدقة ومتاع السلطان
وذكرها فى المسئلة الاتية اولى بل متعين ثم انه قد اختلف كلمات الاصحاب
فى تعيين موضوع القضية المهملة المذكورة فظاهر المحكى عنهم تحريم الجائزة
مع عدم العلم بحرمتها بعينها مطلقا ولو مع العلم بكونها من افراد الشبهة بل ربما

وغيرها والحاصل ان ملاحظة مجموع كلامه تقتضى بعدم احتماله للاختصاص بغير المحصور ره

ادعى كونه ظاهر الاكثر حيث انهم عبّروا بمثل عبارة المحقق ره بل قيل انه معقد بعض الاجماعات
المحكية ودعوى الخلاف في كلام بعضهم ونفي الاشكال في كلام بعض آخر بل ادعى جماعة
كثيرة منهم ابن ادريس ره النص على حل ما اشتبه بالمحصور وقد حكاه المعتبرة كما
حكى عبارة ابن ادريس فقوله الجماعة يقولون بالحل حتى لو كانت الجائزة من قبيل المشتبه
بالمحصور غاية ما في الباب ان المتعرضين منهم لمدرك حل المشتبه بالمحصور افترقوا
فمنهم من استند الى القاعدة وهي صيرورتها بمنزلة المستهلكة لعدم القدرة
على ردها بعينها ومنهم من استند الى النص وسلك صاحب الجواهر في
المقام مسلكا آخر فانه حكم بالحل مع اشتباه الجائزة في محصور لكون رد ذلك
الى الشبهة الغير المحصورة وبنى على كون حكم الاخبار من حل جوائز الجائر مطابقا
للقاعدة قال ره والعمدة بان في ماله محرما غير قادح فضلا عما لم يعلم وان علمت
انه ياخذ الاموال ظلما فالظاهر ح بعد ملاحظة صنف من كل ذي مال مختلط حرامه
بحلاله كالعشار والسارق والمرابي والمرتشي ومن لم يخرج الحقوق ونحوهم
وملاحظة ما تحت ايديهم من الاموال يندرج في غير المحصور بمعنى الشبهة الذي
سقط التكليف باجتنابه من باب المقدمة للعسر والحرج المنفيين آية ورواية
ولا يقدح في ذلك ان كل واحد منهم لو لاحظته بخصوصه كان من الشبهة
المحصورة ضرورة عدم الخصوصية عقلا وشرعا لآحادهم فليس هم في الاصناف
واحدا مندرجا في غير المحصور لما عرفت والحصر في افراده غير مجد اذ اقصاه تعدد
الشبهة المحصورة فيجري عليها حكم عدم وجوب الاجتناب انتهى وفي مقابل
ما عرفت من الحكم بحل اخذ المشتبه بالمحصور لشيء من الوجوه المذكورة في
كلمات من تقدم ذكرهم القول بوجوب الاجتناب وحرمة الاخذ كما صدر من المعتبرة

وفصل بعض

وفصل بعض الاساطين في شرحه على القواعد بين جوائز السلطان وبين
غيرها من جوائز غيره فحكم في الاولى بالحل مطلقا حتى فيما لو علم اقدامه
على الاعطاء من المشتبه المحصور فلا يجوز الاخذ هنا فيما لو كان في كل منهما
تصرف وهو من فعل المعطي وان كان بالاشارة الى معين اما لو لم يكن هناك
فعل من المعطي يستند اليه الاخذ كالاخذ للمقاصة والاكل للمارة في الجائر
وغيره وما لو اشار الجائر بخصوصه المعين فحكم بالحرمة قال ره فيما حكي عنه
ولو لم يعلم كون الجوائز غصبا جاز اخذها من الجائر مطلقا للاجماع و
الاخبار دون غيره ما لم يعلم اقدامه على المشتبه المحصور لقضاء اليد واصالة
الصحة فيجوز الاخذ ح وان جاء بها من دار او دكان او حجرة او صندوق
فيه غصب او اشار الى معين من جملة كذلك ولا يعلم حصوله في المدفوع و
المعين ولو اشار الى مبهم منها فوجه المنع كالاخذ للمقاصة والاكل للمارة
لو جاز وللدخول تحت دفع الجناح الا بعلاج علاه بالاصل في غير محل
النص انتهى فقوله ره فيجوز الاخذ ح تفريع على حكم الجائر لكون المفروض
من قبيل الشبهة المحصورة والضمير في قوله ولو اشار الى مبهم يعود الى الجائر
فيكون التشبيه بالاخذ بالمقاصة وامثالها من احكام جوائز الجائر لكن يعلم
منه حكم جوائز غير الجائر في الشبهة والمشبه به اما بالمساواة او بالاولوية
فتدبر ثم ان تحقيق القول في المسئلة يتم بالتعرض لما ذكروه من الوجوه
والمسالك فنقول اما ما ذكره ابن ادريس ره فلا وجه للاستناد اليه والاعتماد عليه
لانه ليس من كلام الشارع ولا قاعدة مستفادة منه ولا مما قام عليه الاجماع ولا دليل
العقل واما ما ذكره الشهيد الثاني ره في ذلك والنص على خروج الجوائز من قاعدة

استنادا الى الاجماع والاخبار
وفرق في الثانية بين ما لو
علم اقدامه على المشتبه المحصور

الشبهة المحصورة فلا وجه للتعويل عليه ايضا اذ لا نص يصح الاعتماد عليه في
الخروج عن حكم الشبهة المحصورة الذي هو وجوب الاجتناب وذلك لان
ما ذكره المعتبرة من النصوص قد عرفت حالها واما ما لم يذكره ره منها
ما يتخيل الاستناد اليها في المسئلة فهو على اقسام احدها ما دل على حل ما
ياخذه السلطان من الخراج والمقاسمة عن هذه ثانيها مثل خبر الحذاء عن ابي جعفر ع
عن الرجل منا يشتري من السلطان من ابل الصدقة وغنمها وهو يعلم انهم
ياخذون منهم اكثر من الحق الذي يجب عليهم فقال ع ما الابل والغنم الا مثل الحنطة
والشعير وغير ذلك لا باس به حتى يعرف الحرام بعينه الحديث والغرض المسوق له الكلام
في هذا الحديث بعد كون حل الصدقات وامثالها مما ياخذه الجائر مما كان
من شان السلطان العادل اخذه من المسلمين انما هو الشبهة من اخذ زيادة
على الحق المقرر فقد سئل السائل عن جواز الشراء من العامل الذي ياخذ ازيد
من الحق لسريان الشبهة في حل ما ياخذه من جهة كونه ازيد من الحق فاجاب
الامام ع بان ابل الصدقة ليس حالها الا مثل سائر الاشياء باسرها كما هو
مقتضى قوله ع مثل الحنطة والشعير وغير ذلك فكما يحكم في سائر الاشياء بان
مجرد احتمال وجود الحرام فيما ياخذه لا يوجب حرمة الاخذ عليه كذا ابل الصدقة التي ياخذها
السلطان وعامله فيصير الحديث من حيث مسلمية حل الصدقات التي ياخذها الجائر
وكون سريان الشك في الحل من جهة اخذ العامل زيادة على الحق دليلا على حكم
المسئلة الآتية في كلام المعتبرة ولا يدل على حكم هذه المسئلة الآتية وكلام المعتبرة
ولا يدل على حكم هذه المسئلة التي هي جواز اخذ ما يعطيه الجائر اذا كان من
قبيل المشتبه بالمحصور بل سؤال السائل وجواب الامام ع ناظران الى الشبهات

الابتدائية

الابتدائية لانه من اخذ عامل السلطان زيادة على الحق يجيء الشك في دخول
ما اخذه من الزايد في المال الذي يشتريه فاجاب ع بان حال الصدقات
المذكورة حال سائر الاشياء فكما لا يلزم فيها الاجتناب بواسطة الشك
الابتدائي كذلك فيما نحن فيه ومن هنا يعلم عدم جواز الاستدلال على
جواز اخذ المشتبه بالمحصور برواية اسحق قال سئلته عن الرجل
يشتري من العامل وهو يظلم فقال ع يشتري منه ما لم يعلم انه ظلم فيه
احدا والمرسل قال قلت لابي عبد الله ع اشتري الطعام فيجيئني
من يتظلم يقول ظلموني فقال ع اشتره وخبر معوية قال قلت له اشتري
من العامل الشيء وانا اعلم انه يظلم فقال ع اشتر منه ورواية البصري
قال سئلته عن الرجل يشتري من العامل وهو يظلم فقال ع يشتري منه
وذلك لان هذه الاخبار لم تتضمن الا ان العامل يظلم وكونه يظلم لا
يستلزم العلم بدخول ما اخذه ظلما في خصوص المال الذي يشتري منه
وكذا تظلم الماخوذ منه واخباره عن كون العمال ظلموه فانه لا
يستلزم كون ما اخبر عنه من الظلم متعلقا بالمال الذي اشترى منه
فغاية الامر ان مجرد اخباره لا يفيد العلم ولا يوجب الاجتناب
ثالثها ما كان من قبيل رواية محمد وزرارة قالا سمعناه يقول ع
جوائز العمال ليس بها باس وهذا القسم لا يتاتى منه شمول المشتبه
بالمحصور لكونه اندر افراد جوائز العمال والسلاطين فهو بمنزلة قوله ع
كل شيء لك حلال حتى تعرف الحرام منه بعينه فكما ان ذلك محمول على الشبهة
بغير المحصور او ما كان خارجا عن طرف الابتلاء بحكم ما دل على وجوب

الاجتناب عن المشتبه بالمحصور فكذا هنا بل هنا اولى بعدم الدلالة
لعدم تحقق الاشارة فيها الى صورة العلم الاجمالي فيمكن ان يقال ان
الاطلاق لا ينصرف اليها فتحصل مما ذكرناه انه ليس في المقام نص
يدل على خروج ما نحن فيه عن حكم الشبهة المحصورة واما ما ذكره صاحب
الجواهر ره فيتجه عليه اولا ان المال الحرام مما يبنى تحته انواع كثيرة
مثل ما اخذه العشار او سرقه السارق او الربا الذي ياخذه المرابي
كما اعترف هو ره به ويعتبر في وجوب الاجتناب عن الشبهة المحصورة
الاندراج تحت حقيقة واحدة ومال السلطان ليس مندرجا في شيء من
حقائق الاموال المحرمة المذكورة فتامل وثانيا انا لو منعنا عن اشتراط الاندراج
تحت حقيقة واحدة على ما هو الحق من ضعفه قلنا انه يعتبر في وجوب
الاجتناب عن المشتبه بالمحصور كونه مما يبتلى به المكلف فلو خرج
عن محل الابتلاء لم يلزم الاجتناب والاموال الخارجة للجائر فيما
نحن فيه مما اشرنا اليه ذكره خارج عن مورد ابتلاء اخذ الجائزة
ولو فتح هذا الباب لم اخذ الجائزة ولو فتح هذا الباب الذي
فتحه لم يلزم الاجتناب الا في قليل من موارد الشبهة المحصورة لاوطها
على حذو ما ذكره الى غير المحصور قوله فان كان يجهل
المالك بعينه وتمكن من ايصاله اليه بعنوانه بغير نية الرد الى صاحبه
من باب الحسبة ذكرنا تملكه والانتفاع به لا انه يلحقه اذا صح من المالك
او يكون هناك شاهد حال او نحوه من الامور بحسب اختلاف المقامات
اللائق بها ذمة ويدل عليه كلما دل على حرمة التصرف في مال الغير بغير اذنه الا بطيب نفسه

(الى آخره) الصور

المقامات

ذكر

قوله وان كان العلم به بعد وقوعه في يده كان كذلك
ايضا يعني يجب عليه اعادته الى مالكه او من يقوم مقامه شرعا كالوكيل
والولي والدليل عليه بعد الاجماع قول الصادق ع في حديث فمن عرفت
منهم رددت عليه ماله ومن لم تعرف تصدقت له ثم انه ان لم يعزم على
الاعادة بعد العلم كان ضامنا فيصير الحاصل من كلامه التفصيل بين
ما لو عزم على الرد الى المالك بعد علمه بالغصب وبين ما لو لم يعزم بالضمان
في الثاني دون الاول كما انه فصل في صورة العلم بالغصب قبل الاخذ بالضمان
فيما لو لم ياخذ بنية الرد الى مالكه من باب الحسبة وعدمه فيما لو اخذ لا بنية الرد
قوله ويحتمل قويا الضمان هنا يعني فيما لو علم بعد الاخذ
سواء عزم على الرد الى المالك بعد العلم ام لا وهذا هو الذي جزم به بعضهم
معللا بان يده قبل العلم يد ضمان لانها فرع يد الدافع وان كان المدفوع
اليه جاهلا وعزم على ارجاعها الى مالكه بمجرد علمه بالغصب واستدل المحقق
لما قواه بانه اخذه في اول الامر بنية التملك حيث كان جاهلا بكونه للغير
لا بنية الحفظ والرد ويعموم على اليد ما اخذت وزاد بعض المعاصرين في
التعدي عن الضمان في صورة العلم بنية الاستفادة والرد الى المالك فاك
اية الله تعالى الا ان مقتضى العموم المزبور يعني عموم قوله على اليد ما اخذت
الضمان في الاول ايضا وان الاذن شرعا بالقبض غير مناف لذلك وخروج
مطلق الامانة عنه غير ثابت مع ان الثاني امانة ايضا ما لفرق بينهما محل
منع وانكار كون الثاني امانة سيما مع مقارنة العزم على الارجاع على فرض
العلم للقبض في غير محله وسبق يد الضمان في محل منع بل ذلك كاشف عن عدمه

ابتداء وانما تكون يده يد الدافع اذا قبضه على نحو قبضه بان يعزم على ان لا يؤديه
الى مالكه ولو بعد علمه بذلك لا مع العزم على ارجاعه ابتداء او بعد العلم مع
الغفلة حين القبض عن ذلك بحيث لو تنبه لعزم على الارجاع لا على عدمه فالمتجه
عدم الفرق بينهما ولا يبعد الضمان فيهما معا كما هو ظاهر المحكي عن جامع المقاصد
وغيره انتهى وهو كلام حسن لكنه لم يتعرض لدفع التمسك بقوله تعالى
ما على المحسنين من سبيل ووجه الدفع ان المراد بالمحسن من حصل منه الاحسان
كما هو مقتضى ضعه اللغوي مع العرفي لا من قصد الاحسان ولم يحصل منه
ذلك وفيما نحن فيه قد قصد اخذ الجائزة بنية ايصالها الى مالكها مع تخلف
تحقق التلف قبل الايصال الى المالك ليس الحال الا على هذا المنوال ويؤيده
رد صاحب الجواهر ره حيث صرح بهذا المعنى في ذيل قول المحقق ره في
مسئلة التقاط البعير فالبعير لا يؤخذ في كلاء وماء او كان صحيحا
لقوله ص خفه حذاؤه وكرشه سقاؤه فلا تهجه فلو اخذه ضمنه فقال فلو
اخذه في صورة عدم جواز اخذه ضمنه بلا خلاف اجده بل ولا اشكال للعموم
على اليد مع عدم الاذن شرعا ولذا ما في الروضة لا يجوز اخذه ح بنية التملك
مطلقا وفي جوازه بنية الحفظ لمالكه قولان من اطلاق الاخبار بالنهي ومن الاحسان
وعلى التقديرين يضمن بالاخذ حتى يصل الى مالكه او الى الحاكم مع تعذره وظاهره
الضمان حتى مع قصد الاحسان لا ما قصد ولم يحصل انتهى ما هنا نقله
من كلامه ره فان قلت على ما بنيت عليه من معنى الآية يصير نفي السبيل عن
المحسن لغوا لانه اذا فرض انه محسن واقعا فليس هناك يحتمل السبيل حتى
ينفى ومع انتفاء احتمال ثبوت السبيل يكون نفيه لغوا بل لا يبقى للاية مورد



قلت ليس الامر كذلك فانا اذا فرضنا ان دابة شخص ترديت في البئر بحيث
لو بقيت على حالها لماتت حتف انفها وخرجت عن المالية راسا وفرضنا
ان المالك غير مطلع على حالها وانها لو بقيت على تلك الحالة ماتت قبل
زمان امكان البلوغ الخبر الى المالك فاذا ذبحها غيره ليطهر لحمها وجلدها
ولا تخرج عن المالية راسا كان محسنا وان نقص قيمتها بالذبح فيكون
المقام مما للسبيل عليه محتمل الا انه ينفى عنه لاحسانه فلا يضمن ولا يغرم
وكذا الحال في قطع العضو المدود بحيث لو لم يقطع لادى الى تلف
النفس وكذا في الداء المعروف بالآكلة فان قاطع العضو ح محسن من جهة
حفظه من تلف النفس فما ذكرناه من باب المثال ولا يخفى عليك اطراده
بعد انفتاح الباب هذا ولكن يبقى هنا شيء وهو انه لو اجرى الاخذ على
الاخذ فقبضها قهرا عليه مع نية الرد الى مالكها بل مع الغفلة عن هذه
النية ايضا فلا ضمان عليه للاصل مع عدم اندراجه في عموم قوله على اليد ما
اخذت حتى تؤدي لان المتبادر منه انما هو الاخذ الاختياري ومنه
كما قيل ما لو اقهر على اصل القبض الا انه نوى التملك بقبضه او بعده
لان اخذه او استدامة يده عليه بهذه النية تصرف فيه ولم يعلم رضا
صاحبه به فيحرم فيضمن والتقية تتادى بدون هذه النية الا انه قد
يمنع حرمة ذلك لعدم صيرورته اختياريا بمجرد النية وانما يحرم نفس
النية في وجه وليست سببا للضمان ما لم ترجع الى الاختياري في الاستيلاء
بان ارتفع كمقهر عنه ولم يوجه الى صاحبه واما مجرد نية التملك وانه
لا يوجه اليه لو مع التمكن منه فلم يثبت سببيته للضمان لانها محصورة

يضمن

مذكورة فى بابه والاصول المحكمة وهى مفتاح الكرامة انه اذا اجبر على الاخذ لا
علم او جهل فتامل قوله وعلى اى حال فيجب على المجاز رد الجايزة
بعد العلم بغصبيتها الى مالكه او وليه والظاهر انه لا خلاف فى كونه فوريا
قال بعض من تاخر الفورهنا حقيقى حتى انه يجب الاسراع والعدو فى الطريق
وعدم التاخير بوجه من الوجوه ولا يبنى الفورهنا على العرف ولا يراعى كونه
مشغولا بشغل مانع عرفا ككونه فى الحمام او مشغولا بالاكل لكونه جليعا وان
كان الفورفى اداء ساير الحقوق التى هو امين عليها من بالنسبة اليها مبنيا على
على العرف حتى فيما لو قبضه ابتداء بنية الحسبة والرد الى المالك والسر فى
الفرق بينهما ان الفوريا الرد فيما لو كان تسلطه عليه على وجه محرم انما هو
بحكم العقل من باب رفع الظلم الصادر منه بخلاف ما لو كان امينا
فليس هناك ظلم وان كان للعقل ايضا مدخل فينزل على العرف لان مستنده
من دليل الشرع انما هو ذلك ولعدم حكم العقل فى المفروض بازيد منه
اقول قد عرفت انه قد يكون قابض الجايزة عند دفعها اليه عالما بالحرمة
وقد لا يكون حينئذ عالما بها لكن يحصل له العلم بها بعد القبض اما فى الصورة
الاولى فان قبضها بنية التملك كان غاصبا ظالما حكم العقل برفع
ظلمه عن صاحب المال فورا فحينئذ نسلم ما ذكره وان قبضها بنية ايصالها
الى صاحبها لم يكن ظالما ولا يحكم عليه العقل بان يترك اشتغاله المهمة
كالاكل والاستحمام ويتعب نفسه بالعدو ونحو ذلك وانما يحكم بالاهتمام
فى امر ذلك المال بان لا يفعل ما يكون فعله فيها عادة ولا يترك ما يكون تركه خيانة لكن واما
انه يلزم عليه ان يضر نفسه او يحرج عليها حيث اقدم على استنقاذ مال المظلوم فهو ممنوع بل ملوم دونه

وأما فى الصورة الثانية فان قصد البقاء على تملكه كان حكمه كالقسم الاول
من الصورة الاولى لانه ظالم حينئذ من جهة اقدامه على ما يحرم عليه الاقدام عليه وان قصد
بمجرد العلم رده الى صاحبه ولو على مقتضى الامكان عادة فالحكم حينئذ كالقسم
الثانى من الصورة الاولى فنمنع حكم العقل بالفور الحقيقى وكلام المحرر
انما هو فى الصورة الثانية كما لا يخفى على من لاحظ كلامه من اول المسئلة
الى هنا وعبارته هذه ايضا تعطى ما بيناه لان قوله بعد العلم بغصبيتها
ظاهر فى طرو العلم بها وتمسكه بعدم الخلاف دون حكم العقل يؤيد ذلك
واستدراكه سقوط وجوب الفور باعلام صاحبه به يؤيدها اذ لا
معنى لحكم العقل على عنوان بحكم وحكمه بسقوط ذلك الحكم وتبدله
باخر من دون حدوث تبدل فى العنوان فنحن نلتزم فى قسمى الصورة
الثانية بوجوب الفور من جهة تسالم الاصحاب عليه لا من باب حكم
العقل فيها بل حكمه منحصر فى احدهما ولا نقول بسقوط وجوب الفور
باعلام صاحبه فى مورد حكم العقل به وانما نقول به فى مورد حكم الشرع
وذلك لا ننوا انه كان حكم الشرع ايضا فى احد قسمى الصورتين موجودا
الا ان حكم العقل نص وحكم الشرع ظاهر والنص مقدم على الظاهر
والظاهر عدم الخلاف فى غير ما حكم العقل فيه بوجوب الفور من قسمى
الصورتين من جهة وجوب الفور ولا نلتزم حينئذ بان يدعى الفور العرفى
قوله وظاهر ادلة وجوب اداء الامانة وجوب الاقباض
وعدم كفاية التخلية الا ان يدعى انها فى مقام حرمة الحبس ووجوب التمكين
لا تكليف الامين بالاقباض لا ريب فى انه لو انتقل الجايز على غيره بدار او حمام

او بستان او حانوت او دكان ونحوها كان ردها الى مالكها عبارة عن التخلية
بينه وبينها وكان عدم التعرض لذلك انما هو لوضوحه وان بحثهم عن انه
يجب الاقباض او يكفى التخلية انما هو بالنسبة الى المنقولات والظاهر انسياق ادلة
اداء الامانة من الايات والاخبار لبيان حرمة الحبس ووجوب التمكين لا
تكليف الامين بالاقباض ولا اقل من عدم ظهورها فى اثبات التكليف بالاقباض
فيرجع الى اصالة البراءة عنه حيث انه تكليف لم يعلم ثبوته ثم ان قلنا بان
الواجب انما هو الرد وتوقف على الاجرة فتفصيل القول فيه انك قد عرفت
ان حال القابض ينحصر على وجهين الاول ان يكون فى حال القبض
عالما بكون الجايزة حراما بعينها وقد تقدم ان حكمه حينئذ حرمة القبض
المستتبعة للاثم الا بنية الرد من باب الحسبة ووجوب الرد على المالك
او من يقوم مقامه فلو احتاج الرد الى اجرة وجب على القابض بذلها لانه
اذا وجب الرد وجب مقدمته التى هى بذل الاجرة ولو كانت مالا كثيرا يزيد على
اضعاف قيمته بل صرح بعضهم بانه يجب عليه الرد ولو توقف على تلف النفس
وان كان هذا الاخير محل تامل وتحقيقه فى كتاب الغصب ان شاء الله تعالى واما
فى صورة القبض بنية الرد من باب الحسبة فلا يجب عليه بذل الاجرة لانه محسن
فلا يكلف بنقله الى المالك بل يبقى فى يده امانة شرعية واذا لم يجب اصل النقل
لم تجب مقدمته نعم يجب عليه اعلام المالك به لكى حتى ياخذه ثم انه لو توقف
الاعلام على الاجرة كما لو كان فى بلد بعيد لا يمكن اعلامه الا بتوجيه ساع ونحو
ذلك احتمل سقوط الوجوب فيدفع المال الى الحاكم الشرعى لانه لم يقصد الا
الاحسان فلا يوجه اليه الضرر من جانب الشارع واحتمل بقاء الوجوب

حذرا من لغوية اخذه اذ لا فرق بينه وبين الجاير حينئذ فى عدم وصول المال الى
صاحبه حينئذ فيمكن ان يقال بوجوب دفع الاجرة عليه لانه قبض مال الغير عالما
بكونه مال الغير وانه يجب عليه الايصال ويمكن ان يقال انه يخبر الحاكم الشرعى حتى
يؤدى من بيت المال ان قلنا بانه لا يختص بالمصلحة التى تكون بعد حصولها
عامة لجميع المسلمين ويحتمل ان يفصل بين ما لو علم بان اخبار المالك
يحتاج الى اجرة فيجب عليه دفعها لتعمده ذلك والا لم يكن فرق بينه وبين
الغاصب وبين ما لو لم يعلم فيحكم بشئ من الوجوه السابقة ولو قلنا
فى ساير اقسام الامانة الشرعية مما لم يقدم المكلف الى احرازه باختياره كالثوب
الذى حملته الريح الى داره بسقوط وجوب الاعلام لو توقف على الاجرة
لم يلزم من ذلك سقوطه هنا والفرق تحقق الاقدام اختيارا هنا دون ذاك
الثانى ان يكون فى حال القبض جاهلا بكونها محرمة بعينها وعلم بذلك
بعد القبض ولا اشكال فى انه كالمحرم عن قبضه يكون يجب عليه الرد ثم انه يجب عليه
بذل الاجرة لو توقف عليه وهل يرجع بها على دافع الجايزة اليه قال فى الجواهر
نعم لانه غره بذلك حيث كان جاهلا والمغرور يرجع على من غره وفيه نظر
لان رجوع المغرور على من غره انما يسلم فيما اذا استند فعل المغرور الى الغار
واما فى مطلق ما يترتب على فعل المغرور فلا الا ترى انه لو باع دارا لغيره ببيع فاسد
يعلم بفساده البايع دون المشترى فغره فى ذلك ثم ان المشترى صنع ضيافة فى تلك الدار
وصرف طعاما فهل يسع احدا ان يحكم بان المشترى مغرور فيما بذله فيرجع على البايع
وهذا الذى ذكرناه هو مقتضى التحقيق مما اجمعوا عليه من دعوى القاعدة والرواية
التى ذكروها على طبق مؤداها غير مستجمعة لشرائط الحجية والاعتبار فلا يؤخذ بها

الا بقدر انجبارها بالاجماع ففيما نحن فيه لا يتحقق الغرور من الجاير غالبا
لان حاله في الغالب شاهد بانه انما يتصرف في اموال الناس على حد تصرف
الملاك في اموالهم فياخذ ويشتري بما اخذه ويصل به ارحامه واعوانه
وينعم به على خدامه وغيرهم فلا يظهر انه لم ياخذه من الناس او انه مما انتقل
اليه بالارث مثلا حتى يكون غارا للاخذ نعم لو اخبره بان الجائزة انما
هي طلق ماله وليس مما اخذه من الناس فلذلك اقدم على اخذه الآخذ
تحقق الغرور واتجه الرجوع على الجاير بالاجرة على هذا التقدير بخصوصه
دون غيره هذا وربما امكن ان يمنع الرجوع بالاجرة في صورة الاخبار
بان الجائزة انما هي طلق ماله ايضا لانه لا فرق بين قول الجاير وفعله
في عدم الاعتبار ضرورة وجود الفرق من جهة كون الفعل ساكتا وكون
القول ناطقا بل من جهة ان الخسران هنا ليس مما يستند الى فعل الغار
فليس هو الا بمنزلة مصادف الضيافة في المثال المذكور فتامل قوله
ولو جهل صاحبه وجب الفحص مع الامكان آه قال في السرائر بعد الحكم
بوجوب رد الجوائز الى اربابها ان عرفهم ما لفظه فان لم يعرفهم عرف
ذلك المال واجتهد في طلبهم انتهى قوله ثم لو ادعاه مدع
ففي سماع قول من يدعيه مطلقا لانه لا معارض له او مع الوصف تنزيلا له
منزلة اللقطة او يعتبر الثبوت شرعا للاصل وجوه قال بعض مشايخنا
ان هذا المقام ليس من قبيل الدعوى التي لا معارض لها لثبوت اشتغال
الذمة المحتاج فيه الى تحصيل المبرئ ومجرد دعوى المدعي لا يصلح للابراء
وفي الجواهر في كتاب القضاء من ادعى مالا يد لاحد عليه قضي له به من دون بينة

بلا خلاف

بلا خلاف اجده فيه بل يمكن تحصيل الاجماع عليه لاصالة صحة قول
المسلم وفعله بل الظاهر ولا معارض له ومن بابه ان يكون كيس مثلا بين
جماعة فيسألون هل هو لكم فيقولون لا ويقول واحد منهم هو لي فانه يقضى
به ثم ذكر صحيحة منصور بن حازم وجملة مما لا يهمنا ذكره ثم قال
هذا كله مع عدم اليد اما معها ولو يد غير ملك باعتراف صاحبها فقد
يشكل الزامه بدفعه اليه بمجرد دعواه ضرورة تحقق الخطاب معها بايصاله
الى مالكه الواقعي ومجرد الدعوى ليس طريقا للفراغ عما اشتغل كما ستعرف
ان شاء الله في كتاب اللقطة انتهى فلا وجه لاحتمال قبول قول
من يدعيه مطلقا استنادا الى عدم المعارض كما انه لا وجه لاحتمال
الاكتفاء بوصف المدعي تنزيلا له منزلة اللقطة لان الاكتفاء
بوصف انما ثبت على خلاف الاصل بدليل تعبدي مخصوص بها
فلا مساغ للتعدي من مورده الى غيره لانه قياس لا نقول به فلا بد
من الثبوت شرعا بقيام البينة وهذا هو الحق الذي لا محيص عنه
قوله ويحتمل غير بعيد عدم وجوب الفحص لاطلاق غير واحد
من الاخبار اعلم انه لا بد من دعوى الفرق بين العين والدين بثبوت اشتغال
الذمة بالثاني فلا بد من تحقيق المبرئ بخلاف الاول فان التكليف
بالفحص عنه غير معلوم ومقتضى الاصل هو البراءة وتحقيق المقام ان مثل قوله تعالى
ان الله يامركم ان تؤدوا الامانات الى اهلها مما يعطي وجوب ادائها ومقتضى
الوجوب الاصول اللفظية لو شك في اشتراط الوجوب بالعلم بصاحبها هو الاطلاق
حتى يثبت الاشتراط فيصير الاداء واجبا مطلقا فيجب مقدمته الا انه اذا ورد في مقام

بيان حكم آخر غير الاطلاق اعني مجرد التشريع على وجه الاهمال كما في قوله تعالى
اقيموا الصلوة ولا تعرض فيه لبيان الكيفيات الا ان الرواية التي يشير
اليها المصنف ره من قريب بقوله وبعض الاخبار الواردة في حكم ما في
يد بعض عمال بني امية الشامل باطلاقها لما نحن فيه من جوائز بني امية
حيث قال ع له اخرج من جميع ما اكتسبت في ديوانهم فمن عرفت منهم رددت
عليه ماله ومن لم تعرف تصدقت وهي رواية ابي حمزة عن ابي عبد الله ع
قد وردت في مقام البيان ومحل الحاجة ولم يذكر الفحص عند امره بالتصدق
ولو كان واجبا لكان من الواجب ذكره وبيانه ومثلها غيرها فيكون اطلاق
الرواية المذكورة ونحوها من جهة ورودها في مقام البيان والحاجة مبينا
لحكم الاية وامثالها الواردة في مقام مجرد التشريع فالاقوى عدم وجوب
الفحص كما هو مقتضى الاصل لو فقد الدليل او كان معارضا بمثله وعلى هذا
فالحكم هو وجوب التصدق كما نطق به الرواية المذكورة ولا يشترط
الفحص وكلام جماعة من فقهائنا رض منهم المحقق ره والعلامة ره خال
عن اشتراط الفحص ودعوى احالة ذلك على وضوحه كما ادعاه بعض مشايخنا
مما لا شاهد عليه ولا يجدي مثل ذلك في نسبة الفتوى اليهم وقد ذكرت
ما عرفته من تقريب الاستدلال بالرواية لذلك البعض فقال ان امر الامام ع بالتصدق
في الخبر المذكور مما لا دخل له بالمقام لان ما وقع بيد السائل انما كان من
مال الامام ع من جهة ان بني امية كانوا قد غصبوا حقوقهم ع وكان
ما يستوفونه يعود اليهم ع بطريق الملك وانت خبير بما فيه لان من
المعلوم ان من جبي في الديوان ينال المال من السلطان ومن غيره ممن يحتاج

اليه فالاول

اليه فالاول هو الجائزة والثاني غيرها من اموال الناس ومعلوم ان ما اخذه
من غير السلطان لا يصير مال الامام ع بل يبقى على ملك مالكه ولو بنينا على
على ذلك لانسحب الحكم في جميع الدول في جميع الازمنة فيصير المال للامام
ومع استتاره يكون لمن يقوم مقامه من الحاكم الشرعي فاين حكم الجائزة
بل كان اللازم ردها الى الحاكم عند عدم العلم بصاحبها مع العلم بحرمتها
بعينها مضافا الى ان حكم الجائزة على التفصيل الذي ذكروه من اباحتها
ان لم تعلم حراما بعينها وحرمتها ان علم حرمتها بعينها وكون الحكم فيها
هو الرد الى المالك مع معرفته والتصدق بها مع عدم معرفته قد كان
ثابتا للجوائز التي كانت تجري في ازمانهم ع من اهل الدول الباطلة
وقد علم مما بيناه ان دلالة الخبر على حكم الجائزة انما هي باطلاق قول
السائل فاصبت من دنياكم مالا كثيرا الشامل للقسمين مع عموم قوله ع
اخرج من جميع ما اكتسبت في ديوانهم ولا يتوهم ان هذا شامل لما لم
يعلم حرمته من الجوائز لان قول السائل واغمضت في مطالبه يدل على
ان ما اصابه لم يكن مباحا خصوصا بعد قوله ع فمن عرفت منهم رددت
عليه ماله ومن لم تعرف تصدقت به فان ذلك يدل على ان كون المال للناس
كان مسلما عند السائل والمسؤول وجهل السائل انما كان بتعيين
المالك فلا بد ثم ان فقهائنا رض ذكروا ان جهل المالك او تعذر
الوصول اليه يتصدق بها عنه وجواز التصدق بها انما هو بعد اليأس
عن الوصول الى المالك او وارثه والمراد بالجهل انما هو الجهل الصرف
الذي لا يشوبه العلم المنجز للتكليف ولو اجمالا فلو علم به في محصورين لم يدخل

فيما حكم عليه بالحكم المذكور وقد اشار الى ما ذكرناه المحقق الثاني ره في شرح القواعد قال ره ينبغي ان يكون ذلك بعد اليأس من الوصول اليه والى وارثه بعد موته وهذا اذا لم يلتبس بجماعة محصورين فانه يوقف حتى يصطلحوا انتهى وتوضيح الحال يتم ببيان امرين الاول ان مورد جواز التصدق انما هو ما لو حصل اليأس من الوصول الى المالك او وارثه على تقدير موته واما بدونه بان كان له رجاء الوصول فلا يجوز التصدق بل يجب التربص الى ان يحصل له المعرفة او اليأس عنها لما دل على حرمة التصرف في مال الغير بدون اذن منه ولا من الشارع وهو واضح الثاني ان المراد بالجهل ما قابل العلم المنجز للتكليف الذي هو العلم التفصيلي او الاجمالي في محصور فان عرفه في محصور فالمحكي عن كثير منهم وجوب التخلص منهم بصلح ونحوه ولو بان يخليها بين ايديهم جميعا كسائر الاموال المرددة فيما بين جماعة محصورة وقد يحتمل التصدق بها عنهم لاطلاق خبر الصادق ع في من عرفت منهم رددت عليه ماله ومن لم تعرف تصدقت له قلنا يصدق الجهالة وعدم المعرفة على ذلك لغة وعرفا ولهذا لم يعرف هذا الاحتمال قائل وان كان قد يدعى ان اطلاق عبارة المحقق في بيع شامل له فتأمل قوله ثم ان الفحص لا يتقيد بالسنة على ما ذكره الاكثر هنا يعني انهم ذكروا عدم التقيد بها لا يخفى انه يجري على القول بوجوب الفحص في تحديده باليأس مطلقا او بالحول مطلقا او بعدهما او باقربهما وجوه مقتضى الاصل واطلاق الادلة هو الاول ومقتضى مرسل ابن مهنا دوى انه بمنزلة اللقطة هو الثاني ويؤيده ما ورد في وديعة اللص لمشاركة ما نحن فيه له في المعنى حيث ان كلا منهما مال المالك المجهول وقد وقع في يده

ومقتضى الاستصحاب والاحتياط هو الثالث ومقتضى الاصل هو الرابع وهذا البيان انما هو معنى ما ذكره بعض مشايخنا والفاظ بعض المعاصرين في كتابه وقال عقيبها بلا فصل ولا يخفى ان الرابع من قوة بل لعل اطلاق الخبر قاض به ايضا بناء على عدم فهم اعتبار اليأس منه وانما قلنا بانه لا حاجة عليه ونحوه فان ذلك انما يسلم اذا لم يمض الحول عليها والا فمحل نظر بل ربما يستظهر من الاكثر الاجتزاء بالحول في جواز الصدقة وان لم يحصل اليأس كاللقطة وعن التحرير ان اجراء حكم اللقطة هنا غير بعيد فتأمل جيدا انتهى وانت خبير بان من يقول بوجوب الفحص انما يقول به من باب المقدمة من جهة توقف الايصال الواجب عليه اذا لم يقم عليه دليل تعبدي ومعلوم انه ح انما يكون بحكم العقل ولا يكون المرجع عند الشك فيه الا العقل ولا وجه للتمسك باصل البراءة حيث شك في سقوطه كما هو الشأن في جميع ما يحكم به العقل من المقدمات الواجبة بحكمه وغيرها ولا ريب ان العقل لا يرفع حكمه بوجوب الفحص الا بعد اليأس واذا تحقق حكم بعدم الوجوب والسر فيه انه مع اليأس يرتفع اصل وجوب الرد الذي هو ذو المقدمة فيرتفع وجوب مقدمته والا فوجوب ذي المقدمة ما دام باقيا كان وجوب المقدمة ايضا باقيا فان العقل كما يحكم ابتداء بوجوب المقدمة كذلك يحكم ببقاء وجوبها ما دام وجوب ذي المقدمة باقيا فاين العقل وقد ذكرت هنا لشيخنا المشار اليه فاجاب بان التعريف هنا ايضا قد وقع في الادلة الشرعية فيحمل على المتعارف وذلك في خبر حفص بن غياث الوارد في وديعة اللص المذكور في كلام الفقهاء وفقهاؤنا عارفون بمذاق اهل البيت ع فاستدلوا بايجاب الفحص

هناك على ايجابه ههنا وانت خبير بما فيه اما اولا فلانهم لم يتمسكوا به هنا لايجاب الفحص وسيصرح المص ره بانهم لم يتعدوا من الوديعة الى المجهول مالكها المطلق ما يعطيه الغاصب ولو بعنوان غير الوديعة كما فيما نحن فيه ولو فرضنا الاستدلال به على الحكم بها هنا من بعضهم كان قياسا لا نقول به واما ثانيا فلان مدلول ذلك الخبر هو صيرورة حكم الوديعة من اللص بمنزلة اللقطة والتعريف بها حولا كما هو صريح ذلك الخبر وليس المراد هنا اثبات التعريف سنة فتدبر ثم انه لو فرض قيام دليل تعبدي على وجوب الفحص فشك في مقداره فلا بد وان يكون المعول عليه هو الاستصحاب ما دام الشك باقيا ولا مجال لاحتمال التمسك باصل البراءة فان قلت اذا اعترفت بان العقل يحكم بوجوب الفحص من باب المقدمة فكيف ساغ لك الحكم بعدم وجوبه قبيل هذا قلت العقل انما يحكم بوجوب مقدمة الواجب المطلق ولا يحكم بوجوب الفحص من باب المقدمة ح لان وجوب الاداء مطلق بالنسبة الى معرفة المالك ونحن قد استفدنا من قوله ع فمن عرفت منهم رددت عليه ماله ومن لم تعرف تصدقت كون وجوب الاداء مشروطا بالنسبة الى المعرفة ومقدمة الواجب المشروط ليست واجبة فلا تجب المعرفة المتحصلة بالفحص وقد ظهر مما ذكرنا من كون وجوب الفحص عند القائل به عقليا سقوط التمسك بالاستصحاب لا ~~عتبار الاستصحاب~~ بعد امرين لان موضوع حكم العقل يستصحب كما حقق في الاصول واما مرسل ابن ابي نمر حمزة مع ما علمت عليه مع الاشكال وما ذكره المرسل ره بقوله وهذا البعض بعيد عن الصواب لان الحاق ذلك باللقطة يحتاج

الى دليل انتهى غير معمول به عند الاصحاب في كون ظاهر الاكثر الاجتزاء بالحول ممنوع ولم يتحقق غاية ما هناك ان العلامة قده نفى البعد عن اجراء حكم اللقطة عليه في محكي التحرير واما الخبر الذي اشار اليه وهو رواية ابي حمزة فهو اجنبي عن حديث اليأس لا مساس له به وجودا وعدما كما لا يخفى على من تدبر ويبقى الاحتياط بالنسبة الى الوجه الثالث ونحن نقول ان اريد به الاحتياط الواجب فلا وجه له لعدم ثبوت التكليف على وجه يشك في المكلف به لما عرفت من كون الحكم بوجوب الفحص على تقدير القول به وان اريد الاحتياط المندوب فلا نمنعه لكنه خارج عن المقصود بالبحث هذا وممن لم يقيد بالسنة ابن ادريس ره حيث قال فان لم يعرفهم عرف ذلك المال واجتهد في طلبهم والمحقق الثاني ره حيث قال ينبغي ان يكون ذلك بعد اليأس من الوصول اليه والى وارثه بعد موته والشهيد الثاني ره في المسالك حيث قال وانما يجوز الصدقة عند تحقق اليأس من معرفته والوصول اليه قوله ثم ان المناط صدق اشتغال الرجل بالفحص نظير ما ذكروه في تعريف اللقطة اذ لا يعتبر التوالي في التعريف وانما يكفي صدق اشتغاله به عرفا ووافقه بعض المعاصرين حيث قال ويكفي صدق الاشتغال بالفحص عرفا نظير تعريف اللقطة وسلك مسلكهما بعض من تأخر وزاد ان ما ذكروه في باب اللقطة من التعريف والفحص المتعارف موافق للقاعدة ولا يخفى فيه تامل لان لفظ التعريف قد وقع في الادلة الشرعية الواردة في اللقطة فيحمل على المتعارف وليس هنا

دليل شرعي لفظي والحاكم بوجوب الفحص انما يقول به من باب المقدمة لوجوب اداء
الامانة الى اهلها بحكم العقل فهو انما يحكم بوجوب ما يتحقق به الاداء
فلا يكتفي بمجرد المسمى مع امكان ما فوقه خصوصا مع اعترافه سابقا في
بعض صور المسئلة بان ترك الاداء ظلم فلا يصح الاكتفاء ح بصدق الاشتغال
بالفحص عرفا بل لا بد من الاشتغال بالمقدور والممكن قوله والانصاف
ان الرواية يعمل بها في الوديعة او مطلق ما اخذ من الغاصب بعنوان الحسبة
للمالك لا مطلق ما اخذ منه حتى لمصلحة الاخذ اعلم ان التعدي من وديعة
اللص الى مطلق وديعة الغاصب الذي هو غير اللص بالسنة وانما نعمل بالرواية
في موردها تعبدا من دون تعد الى غيره فانهم لم يجمعوا على الالحاق لان كفتوى
في اصل وديعة اللص ليست اجماعية وانما نسب في الجواهر في كتاب اللقطة الى المحقق
وجماعة فكيف يجزم بما الذي يراد الحاقه بها وهو وديعة الغاصب والتعدي فيما
لا نقول به وليس في لفظ الرواية اشعار بالتعدي فكيف بالدلالة فافهم
قوله ثم الحكم بالتصدق هو المشهور فيما نحن فيه اعني جوائز
الظالم نسبه في السرائر الى رواية اصحابنا قال في السرائر ويجب عليه ردها
على اربابها ان عرفهم فان لم يعرفهم عرف ذلك المال واجتهد في طلبهم
وقد روى اصحابنا انه يتصدق به عنه ويكون ضامنا اذا لم يرض بما
فعل والاحتياط حفظه والوصية به وقد روي انه يكون بمنزلة اللقطة
وهذا بعيد عن الصواب لان الحاق ذلك باللقطة يحتاج الى دليل انتهى
وقد عرفت انه جعل الاحتياط في الحفظ والوصية وذلك خلاف الرواية التي

او مطلق ما اخذ منه على الوجه المذكور في كلام المصنف غير مسلم عندي فلا تتقيد الفحص في وديعة الغاصب ح

نسبها الى الاصحاب وخالف العلامة فيما ذكر حيث خير في التذكرة بين الصدقة
والحفظ والدفع الى الحاكم قال ح فيها ولو لم يعرفه يعني المالك تصدق
بها وضمن او احتفظها امانة في يده او دفعها الى الحاكم انتهى وعن مفتاح
الكرامة انهما معا خلاف الاحتياط والوجه في ذلك واضح لان الحفظ امانة
في يده فلا يؤاخذ به لو تلف بدون تعد او تفريط والوصية به معرض
المال للتلف وزاد بعضهم بعد الحكم بان تعيين الحفظ او التخيير بينه
وبين الصدقة احتياطا خلاف الاحتياط انه كالاجتهاد في مقابلة النص
والفتوى وهو كذلك قوله ويؤيده ايضا الامر بالتصدق
بما يجتمع عند الصياغين من اجزاء النقدين اشارة الى رواية علي بن
ميمون الصايغ قال سئلت ابا عبد الله ع عما يكنس من التراب فابيعه
فما اصنع به قال تصدق به فاما لك واما لاهله قلت فان فيه ذهبا
وفضة وحديدا فباي شيء ابيعه قال بعه بطعام قلت فان كان لي
قرابة محتاج اعطيه منه قال نعم وبسند آخر عن علي الصايغ قال سئلته
عن تراب الصواغين وانا نبيعه قال اما تستطيع ان تستحله من صاحبه
قال قلت لا اذا اخبرته اتهمني قال بعه قلت باي شيء نبيعه قال بطعام
قلت فاي شيء اصنع به قال تصدق به اما لك واما لاهله قلت ان
كان ذا قرابة محتاجا اصله قال نعم والظاهر ان قوله ع اما لك واما
لاهله اشارة الى انه ان كان اهله قد اعرضوا عنه وجعلوه لك كان ثوابه
لك وان كان لم يعرضوا عنه كان ثوابه له ثم ان بعض من تاخر استشكل في العمل
بما في الروايتين من جهة انه كيف يجوز التصدق بمال معلوم المالك

فان اعطاء مال هو حق لانسان لغير ذي الحق مما لا وجه له وكتب صاحب الوسائل
في الحاشية ما ينبئ عن بيان كون التصدق يعود نفعه الى المتصدق وعن
دفع هذا الاشكال قال ره لعل وجه التصدق به ان اربابه قد تركوه ولم
يطلبوه مع العلم عادة بوجوده وما اعرض عنه المالك وعلم منه اباحته جاز
التصرف فيه كما يأتي في اللقطة وغيرها مع كونه قليلا دون الدرهم غالبا
وجهالة مالكه ايضا في الغالب انتهى ولكن غلبة جهل المالك لا تفيد دفع الاشكال
في خصوص المورد الذي عرف المالك بعينه كما هو ظاهر الرواية الثانية لكن الاستشكال
في اخبار اهل البيت ع بامثال ذلك مما لا وجه له ولا اقدام عليه لان ترخيص المالك
الحقيقي العالم بالمصالح الكامنة هو الاصل الاصيل وما ابعد ما بين التعرض
لهذا الاشكال الذي وجهه الى العمل بالخبر في مورده وبين ما التزم به في
وجوب الفحص في هذه المسئلة من كون مستنده ما دل على وجوب الفحص
عن وديعة اللص مع تغاير الموردين استنادا الى ان المناط واحد
قوله واما بملاحظة ورود النص بالتصدق فالظاهر عدم
جواز الامساك امانة لانه تصرف ما لم يؤذن فيه من المالك ولا الشارع
ويبقى الدفع الى الحاكم والتصدق وقد يقال ان مقتضى الجمع بينه وبين
دليل ولاية الحاكم هو التخيير بين الصدقة والدفع الى الحاكم اختلفوا
في لزوم مباشرة التصدق بنفسه او بوكيله ولو كان هو الحاكم من جهة استنابة
المالك القابض اياه لا من جهة حكومته فيه على اقوال احدها
الاثبات وهو الذي استظهره بعض المعاصرين من كثير منهم استنادا الى
ظهور النص والفتوى في لزوم المباشرة ثانيها لزوم دفعه الى الحاكم لتوقف

يقين البراءة عليه ولو بملاحظة انه وكيل عما عمن بيده المال ان لم يكن له ولاية
في الواقع على ذلك او لانه ولي الغائب فالايصال اليه بمنزلة الايصال الى
المالك او لانه مجهول المالك للامام ع كما استظهره المصنف ره من رواية داود
بن ابي يزيد والحاكم نايب عنه ع فلا بد من دفعه اليه كسائر حقوقه ع
ولا فرق بين كون مجهول المالك ملكا له ع وبين رجوعه اليه ع لولايته
لصدق الصاحب المذكور في الرواية المشار اليها عليه ع معا واحتمال ان
خصوص هذا المال قد كان ضايعا منه ع فيكون من معلوم المالك و
قد تبرع ع بدفعه الى شيعته فيخرج عن المقام بعيد جدا ثالثها
ما ذهب اليه صاحب الجواهر ره من الحكم بالتخيير بين التصدق والدفع
الى الحاكم وانه ليس له التراخي عن فعل احدهما فلكل منهما الولاية ومستنده
الجمع بين ما دل على ولاية الحاكم وبين اخبار التصدق والتحقيق ان ظاهر
ان اخبار التصدق ظاهرها كون المامور بفعله هو من بيده المال و
انكار ذلك ينشأ من عدم التدرب في اساليب الكلام بل من عدم التدبر
في مداليل الخطاب ضرورة ان الامر يقتضي مباشرة المامور للمامور به حتى
يكون فعلا له والا لم يكن من افعاله وتقييده بكونه الفعل بواسطة الغير
يفتقر الى مقيد ينفيه الاصل لو شك في وجوده او قابليته للتقييد
كما هو مقرر في الاصول واحتمال ان الامر بالتصدق قد ورد في مقام
الاذن من الامام ع للمخاطب في الفعل الذي هو التصدق لولايته عليه
قد يدفع بانه اذا دار الامر في امر الامام ع بين كونه من باب الولاية وكونه من باب
بيان الحكم الشرعي المعتبر عنه بالافتاء بني على الثاني لكون الاصل انه ممنوع

فالوصي كالاذن في الصدقة ... ثم ان الايصال الى الامام ع ... الا ان يكون وليا عليه

لا شتراكهما في كونهما في مظنة المعصوم ع وعدم غلبة احدهما بالنسبة الى الآخر
وعدم اعتبار الغلبة في مثل المقام لو سلمنا وجودها الا انا نقول ان مرسل
السرائر الذي هو العمدة في المقام صريح في الحكم ورواية ابي حمزة ظاهرة لان
قوله تصدق بها جملة خبرية ماضوية اريد بها الانشاء فهي ظاهرة
في الوجوب بعد ما حققناه في الاصول فتامل ولكن بعد الالتفات
الى رواية داود بن ابي يزيد والجمع بينهما يصير المحصل هو التصدق باذن
الامام لكونه وليا والانصاف ان تلك الرواية مجملة محتملة لان يكون
المال قد ضاع عن الامام وتبرع بالتصدق ومحتملة لان يكون المراد به
انه لا ولاية لاحد عليه الا لي ومحتملة لان يكون المراد انه لا يملكه لكونه
مجهول المالك الا انا نحتمل ان يكون قد استعار الصاحب لنفسه
لمشابهته له في تحصيل البراءة له وان كان من جهة بيان ما يرتفع به
الاشكال والخوف الذي كان حاصلا للسائل ومع ذلك فهي مشتملة
على ما هو موهون لكونه من باب الولاية لان المذكور فيها انه استحلفه
ان لا يدفعه الى من يأمره وذلك لان الرجل لو كان ثقة مأمونا كان للولي
ان يستأمنه من دون استحلاف ولو كان غير مأمون لم يجز استيمانه وعلى
التقديرين فالاستحلاف فيهما لا مجال له بل هو انسب بكونه قد ضاع منه ع
ولم يكن الرجل ثقة فاستحلفه لالزامه بما يأمره من التصدق بماله الا ان يقال
ان مجهول المالك ملك للامام ع والظاهر ان هذا لم يقل به احد بل ليس
حكم بان ما بيده يتصدق به خصوصا مع كون رواية داود بن يزيد
في اللقطة كما فهمها الاصحاب فتمسكوا بها في ذلك الباب وذكرها

الوسائل في باب التصدق باللقطة وقد ورد بيان الامام ع للتصدق
باللقطة في جواب من سأله عن حكمها بفعله ففي رواية زرارة قال سألت ابا
جعفر ع عن اللقطة فاراني خاتما في يده من فضة فقال ان هذا
مما جاء به السيل وانا اريد ان اتصدق به وانا اريد ان اتصدق
به فالوجه هو جواز تصدقه بنفسه ولا يجب عليه الدفع الى الحاكم
اذ لم يثبت من النصوص والفتاوى ولاية على مجهول المالك بهذا المعنى
اعني وجوب دفع من بيده المال اليه بحيث لو تصدق هو بنفسه لم يكن
جائزا وان ادعى في الجواهر في كتاب اللقطة مسألة وديعة اللص
ظهور كلماتهم في كون الامام ع هو الولي في مثل ذلك فانه ممنوع وذلك
لان كون الامام ع اولى بالمؤمنين من انفسهم كالنبي ص ليس معناه
الا ما ذكره الله عز وجل في كتابه بقوله وما كان لمؤمن ولا مؤمنة
اذا قضى الله ورسوله امرا ان يكون لهم الخيرة من امرهم واين ذلك من
حرمة ايقاع الفعل بدون اذنه وعدم مضيه كما لا يقضي بدلي
اذ لمنزه ع وعلى فرض ثبوته له ع فقيام الحاكم الشرعي مقامه ع في ذلك لم يثبت
اذ لم يتحقق تنزيله منزلته في جميع الامور نعم لا نمنع من ثبوت الولاية
له ع وللحاكم الشرعي بمعنى آخر وهو انه لو سلم المالك من بيده اليه ع او الى الحاكم
الشرعي كان لهما العمل على مقتضى الرأي والنظر وليس لمن بيده تحديد حد لهما
كما في الوكيل الذي قد يوكله غيره على وجه العموم وقد يوكله على وجه الخصوص
والظاهر ان مراد الفقهاء رض من كلماتهم التي اشار اليها صاحب الجواهر ره
ذلك وهناك معنى آخر وهو انه ع ومن قام مقامه ولي الفقراء وقد اشار اليه المص ره

بقوله نعم يجوز الدفع اليه من حيث ولايته على مستحقي الصدقة بقي الكلام في الحكم
بالتخيير الذي حكيناه عن صاحب الجواهر ره فنقول قد اورد عليه بوجهين
احدهما ما ذكره بعض المعاصرين من عدم الشاهد على هذا الجمع ان لم يكن على عدمه
ثانيهما ما ذكره المص ره وهو ان النص الدال على وجوب التصدق ظاهر في
تعيين التصدق فلا وجه لصرفه الى التخيير واوضحه المعاصر المذكور بقوله ان
الخاص مقدم على العام مع ظهوره في تعيين التصدق به ويمكن تنزيل الظاهر من
مراد صاحب الجواهر ره ادلة ولايته على الغائب في نحو عليه ح ان ولايته على الغائب
انما هو في حفظ ماله لا في التصرف فيه بالاتلاف ونحوه ثم انه هل يجب على
الحاكم قبول ذلك المال لو سلمه اليه من بيده ليتصدق به او يحفظه على القول
بالفحص الى ان يتفحص من بيده المال عن المالك او في الزمان الذي هو مرخص في
التصدق به عن المالك اعني ما بعد مضي حد الفحص على القول بوجوبه او مطلقا
على القول بعدم وجوبه الوجه على ما اخترناه من عدم وجوب تسليمه الى الحاكم عدم
وجوب القبول عليه لثبوت الولاية لمن بيده المال على الحفظ والتصدق والحاكم انما
يجب عليه الحفظ من جهة عدم وجود ولي غيره والمفروض هنا ثبوت الولاية لمن بيده
واما ان قلنا بوجوب دفعه الى الحاكم فالواجب عليه القبول وليعلم ان ما ذكرناه
انما هو بمقتضى الاستدلال ومن اراد الاحتياط فليسلم المال الى الحاكم على وجه
اعم من التوكيل والولاية او يستأذنه ثم انه كما ذلك في الدين المجهول المالك اذ قد يقال
بالتفصيل بين العين والدين وان الثاني يجب تسليمه الى الحاكم نظرا الى ان الكلي
لا يكاد يتشخص للغريم الا بقبض الحاكم الذي هو ولي المالك وهذا التفصيل
وان كان يرده الاخبار الواردة في الدين المجهول مستحقه لان ظاهرها ثبوت

الولاية للمديون في تسليم ما في ذمته الى الفقراء فيتشخص الكلي بدفعه كنائب
عن الولاية الا ان طريق الاحتياط ما ذكرناه من تسليمه الى الحاكم او استئذانه
وتحصل الكلام في مسئلتي الفحص والتصدق هو ان التصدق مأمور به بالنسبة
الى اقسام مجهول المالك باسرها كما هو المتحصل من ملاحظة الاخبار الواردة
في كل نوع من انواعه بل في الجواهر في مسئلة وديعة اللص المناقشة في بعض
الكلمات باطلاق ما دل على الامر بالتصدق بمجهول المالك على وجه يظهر منه ان
ذلك حكمه لا انه اذن من الامام ع في ذلك انتهى وهو صريح في وجود الامر بالتصدق
بمجهول المالك مطلقا وكيف كان فوجوب التصدق بمجهول المالك مطلقا مما
لا اشكال فيه واما الفحص فتفصيله انه في مسئلة الجوائز من المجهول مالكها
مع العلم بحرمتها وهو الذي عليه الكلام هنا لم يثبت وجوبه وفي اللقطة
قد ثبت مقدرا بالسنة ومثلها وديعة اللص بدلالة رواية حفص بن
غياث وتختص فيهما على موردها ومدلولها ولا تتعدى الى وديعة
الغاصب مطلقا وفاقا للجماعة خلافا للاخرى ولا الى غيرها مما وصل من الغاصب كالغاصب
بطريق اولى وفيما لو كان دينا ثابتا في الذمة لمالك مجهول نقول بالفحص
الى حد الياس ففي رواية ابن وهب عن الصادق ع في رجل كان له على رجل
حق ففقده ولا يدري اين يطلبه ولا يدري احي ام ميت ولا يعرف له وارثا
ولا نسبا ولا ولدا قال اطلبه قال ان ذلك قد طال فاتصدق به قال اطلبه وعن
الكافي وقد روى في هذا خبر آخر ان لم تجد له وارثا وعلم الله منك الجهد
فتصدق به وعلم الله الجهد منه عبارة عن سعيه في الطلب حتى يحصل له
الياس وقد امر بالطلب في الخبر الاول ومقتضى تقييد كل منهما بالآخر هو

الطلب لا حد اليأس والتصدق به بعد ذلك ودعوى التلازم بين الدين مستحقه والعين المجهول مالكها كما صدر من بعض مشايخنا في بعض كلماته حتى يكون حكم العين التي منها الجوائز وجوب الفحص ممنوعة بعد ورود الأمر مقيدا في احدهما ومجردا عن القيد في مقام الحاجة والبيان كما عرفت رواية بن حمزة في الآخر قوله ثم ان حكم تعذر الايصال الى المالك المعلوم تفصيلا حكم جهالة المالك وتردده بين غير محصورين في التصدق استقلالا او باذن الحاكم كما صرح به جماعة منهم المحقق في بيع وغيره قال في بيع وان جهله او تعذر الوصول اليه تصدق بها عنه انتهى اشار المصنف الى معيار جهالة المالك وهو كونه مرددا بين غير محصورين والى معيار معرفة المالك وهو كونه معلوما تفصيلا وهناك قسم ثالث وهو تردده بين محصورين وحكموا بتخليصه منهم بالصلح وفي الجواهر مازجا كلامه بكلام المحقق ما لفظه وان جهله بعينه وكان بين محصورين تخلص منهم بصلح ونحوه وان لم يكن بين محصورين بل كان في غير محصورين وحصل اليأس من معرفته او تعذر الوصول اليه تصدق بها عنه كما في غيرها من اقسام مجهول المالك الذي حكمه ذلك نصا وفتوى لانها اقرب طرق الايصال انتهى وقال بعض المعاصرين لو تعذر الايصال الى المالك مع العلم به فقد صرح كثير منهم بانه كجهالته في التصدق عنه بنفسه او برخصة الحاكم له بل ربما يظهر من بعضهم الاجماع على عدم الفرق بينهما فان تم جرى عليه حكمهما والا كما هو الظاهر لقلة المتعرضين لذلك فالوجه لزوم دفعه الى الحاكم لعدم شمول اكثر نصوص الصدقة لذلك مع عدم القطع بمساواته لما في ذلك نوع ذلك الخروج عما دل على

ولاية على الغائب ونحوه بل في جواز الصدقة وح اشكال والاحوط حفظها عنده الى ان يتيسر الايصال اليه بل قد يتعين ذلك لحرمة التصرف بدون اذن مالكية او شرعية لان الشك في جواز التصدق به يوجب بطلانه لاصالة عدمه ثم قال وقد يستدل على الجواز هنا ايضا باطلاق خبر حفص وذكر الخبر بتمامه ثم قال الا انه قد يحمل على صورة الجهل به كما هو الغالب بل لعل ظاهره ذلك فتامل جيدا انتهى ولم يذكر وجه الاستدلال ولكنه واضح لانه قال في الخبر المذكور فان امكنه ان يرده على صاحبه فعل والا كان بمنزلة اللقطة أن جعل مدار وجوب الرد اليه وجعل مدار وجوب التصدق عدم امكان الرد اليه وهو اعم مما لو كان المالك معلوما تفصيلا ولكن تعذر الايصال اليه وما لو كان مجهولا مرددا بين غير محصورين هذا ولكن الاستدلال بهذا الخبر محل وجه لانه مع ظهوره في الجهل بالمالك يلزمه القول بجريان حكم اللقطة عليه من التعريف حولا وما بعده الا ان يقال ان مورده لما كان وديعة اللص وهو معمول به في مورده وثبت باطلاقه عدم الفرق بين الجهل بالمالك وبين تعذر الوصول اليه يثبت عدم الفرق بين الجهل بالمالك وبين تعذر الوصول اليه في سائر اقسام مجهول المالك بعدم القول بالفصل من هذه الجهة اعني الفرق بين ما جهل مالكه وما تعذر الوصول اليه ولكن لا يخفى ما فيه اذ لم يعلم قصدهم الى عدم التفصيل وليس ذلك الا من قبيل الموافقة الاتفاقية وعدم جواز التفصيل في مثل ذلك غير معلوم ان لم نعلم عدمه ويمكن الاستدلال على ما ذكره المصنف بمصححة يونس المتقدم ذكرها في كلامه عند تاييد الاستدلال على وجوب الفحص عن مالك الجوائز وذكر

في الوسائل في باب جواز الصدقة باللقطة بعد التعريف رواية اخرى عن يونس بن عبد الرحمن قال سئل ابو الحسن الرضا عليه السلام وانا حاضر الى ان قال فقال رفيق كان لنا بمكة فرحل منها الى منزله ورحلنا الى منازلنا فلما ان صرنا في الطريق اصبنا بعض متاعه معنا فاي شيء نصنع به قال تحملونه حتى تحملوه الى الكوفة قال لسنا نعرفه ولا نعرف بلده ولا نعرف كيف نصنع به قال اذا كان كذا فبعه وتصدق بثمنه قال له على من جعلت فداك قال على اهل الولاية والاستدلال بهاتين الروايتين وان منعه بعض مشايخنا بعد ما نبه عليه استنادا الى انه في الرواية الاولى اعني المصححة قال الراوي وقد ذهب القوم ولا نعرفهم ولا نعرف اوطانهم وفي هذه الرواية قال لسنا نعرفه ولا نعرف بلده فيكون مورد الروايتين من قبيل مجهول المالك لا من قبيل ما تعذر الوصول الى مالكه مع العلم به بعينه وقد انكر اصل الحكم ايضا وقال انه مع تعذر الوصول الى المالك لو جاز التصدق لجاز التصدق بسهم الامام عليه السلام ثم استقرب الاستدلال برواية حفص بن غياث المتقدم ذكرها ولكني اقول انهما واضحتا الدلالة على المطلوب لانه ذكر السائل في الرواية انه رفيق كان لهم بمكة ومعلوم انه من المستحيل ان يكون الرجل لا يعرف شخصه وعينه خصوصا مع كونه لا اختلاط معه على وجه بقي بعض متاعه معه لان ذلك لا يتيسر الا بان يكونا في منزل واحد او منزلين متقاربين بحيث يستعير بعضهم من بعض ماعونا او غيره من الادوات وغيرها فح يكون اقل ما يراد بقوله لسنا نعرفه باسمه ونسبه وقبيلته التي هو منها وهذا لا ينافي كونه معلوما ومعروفا بشخصه بحيث يمتنع ان يوصف بكونه مجهولا وذلك

لان معروفية الانسان قد تكون بالاسم الخاص المميز عن غيره مع عدم معرفة نسبه وسائر اوصافه وقد تكون بمعرفة نسبه الخاص المفيد المشترك بينه وبين غيره ككونه ابن زيد مع عدم وجود اخ له وقد تكون بسائر اوصافه كعالم البلد الفلاني مع الانحصار فيه وعدم العلم بشخصه ولا باسمه ولا نسبه ولا غير ذلك ولما كان من بيده المال لو كان يعرف صاحبه بشيء من الامور المذكورة مع اشتباهه من سائر الجهات كان المال الذي بيده من قبيل معلوم المالك فكذلك لو عرفه بشخصه الخاص المميز له عمن عداه مع عدم معرفته بشيء من سائر الجهات بل هذا اولى بتسميته معلوما لانه المقصود من معلوميته من سائر الجهات معلومية شخصه دون العكس اللهم الا ان يقال انك قد عرفت ان المجهول عبارة عن المشتبه بغير محصور ولكن لا مطلقا حتى يكون معروف الاسم والنسب المشتبه شخصه بغير محصور مجهولا بل هو عبارة عن المشتبه بغير محصور الذي لا يكون له بالفعل عنده من ينسب اليه العلم او الجهل مميز بعينه معرفته متى ما اريد ولا يكفي افادته المعرفة من باب الاتفاق فمعروف الاسم والنسب المشتبه شخصه بغير محصور له بالفعل مميز وهو اسمه ونسبه متى ما اريد دفع الاشتباه حصل ذلك وكذا لا يكون من عرف اسمه المشترك منه المعلوم وح نقول ان معرفة الشخص ليست بحيث متى ما اريد دفع الاشتباه عنه حصل ذلك وانما هو من باب الاتفاق بمعنى انه لو اتفق رؤيته له عرفه فلا يكون من المعلوم المتعذر الوصول اليه بل من المجهول والسر فيما ذكرناه واضح لان ما ليس معروفا بالفعل وليس له شأن المعروفية والتميز تفصيلا متى ما اريد لا يصح اطلاق المعروف والمعلوم عليه كيف لا ولو كان اتفاق المعرفة في بعض الاحيان

كاقبالكان كل مجهول كذلك ولكن الانصاف وجود الفرق بين الجهل الصرف وبين معرفة الشخص فانه في الثاني سبب التمييز موجود بالفعل وهو معرفة شخصه الذي لو اتفق الرؤية كان معلوما تفصيلا بخلاف الجهل الصرف فانه ليس هناك سبب للمعرفة اصلا فيكون منوطا بنفسه ارتفاع الجهل اتفاقا وان كان الاصحاب حيث عبروا بالجهل بالمالك كما في عبارة المقنعة لا تشمل معروف الشخص الذي جهل اسمه ونسبه وصار وجهل العيان هو كونه الرجل مشتبها في محصورين او غير محصورين اجتهادا من بعض المتاخرين والمناط في مدلول الالفاظ التي لم يثبت فيها اصطلاح خاص هو العرف واللغة ولكن بعد ذلك كله يتعين ان الاستدلال برواية يونس غير مفيد لان حكم موردها معلوم بها سواء دخل في المعلوم ام في المجهول لكن يبقى الكلام فيما لو كان معروفا بشخصه واسمه ونسبه ولكن تعذر الوصول اليه فانه الذي يحتاج الى اقامة الدليل عليه ويدل على حكم التصدق بعد الفحص في بعض موارد المسئلة رواية ابن وهب بضميمة خبر اخر تقدم ذكرهما في مسئلة الفحص لكنهما انما تشملان العين لظهورهما في الدين الا ان يدعى عدم الفرق بين العين والدين قوله ثم انه في الضمان لو ظهر المالك ولم يرض بالتصدق آه القول بالضمان على تقدير ظهوره وعدم رضاه مختار جماعة منهم الشهيد الثاني قده في المسالك حيث قال وانما يجوز الصدقة بها مع الياس من معرفته والوصول اليه لو ظهر بعد ذلك ولم يرض بالصدقة ضمن له القيمة او المثل انتهى قوله ولا ينافيه اذن الشارع لاحتمال انه اذن في التصدق على هذا الوجه كاذنه في التصدق باللقطة المضمونة اعلم ان بعض المعاصرين زاد في مقام ذكر ادلة القول

بالضمان التمسك بما دل على الضمان في اللقطة ونحوها ولم يتمسك به المقنعة وما ذكره بقوله كاذنه في التصدق باللقطة المضمونة فانما هو رفع استبعاد عن اجتماع الاذن والضمان وليس في اجتماع وليس استدلالا على اصل الحكم بالضمان فان كان ذكر المعاصر المذكور مبنيا على كونه مما تمسك به المقنعة كما يعطيه سياق كلامه حيث ذكره في طي ما تمسك به هو قده لكن من دون تصريح باسمه فهو وهم فافهم قوله وليس هنا امر مطلق بالتصدق ساكت عن ذكر الضمان حتى يستظهر منه عدم الضمان مع السكوت عنه اورد عليه بعض المعاصرين بقوله ان الاطلاق موجود والاحتمال غير قادح في الظهور اشار بالاطلاق الى مثل قوله عليه السلام في رواية ابن حمزة من عرفت منهم رددت عليه ماله والا تعرف تصدقت به وعندي ان هذا الايراد غير متجه عليه لان الاطلاق اذا تقيد بدليل مقيد ولو منفصلا لا يكون ساكتا عن القيد وفيما نحن فيه المقيد موجود وهو مرسل السرائر الذي عرفته فانه قيد بالضمان وقد عرفت انه مؤيد بالاجماع المنقول وعدم وجود الخلاف فهو حجة وقد نفى قده الاطلاق الساكت عن ذكر الضمان ونفي الاطلاق الموصوف بالسكوت لا يقتضي انتفاء غير الموصوف به والسر فيما ذكرناه واضح لان الاطلاق الساكت انما يستدل به من باب ان السكوت في مقام البيان يقتضي عدم اعتبار المسكوت عنه وبعد وجود المقيد ولو بدليل منفصل لا يكون الاطلاق ساكتا لانه يكشف عن كون المطلق قد اريد به المقيد من اول الامر فتدبر قوله الا ان يقال انه ضامن بمجرد التصدق ويرتفع باجازته فتامل الامر بالتامل

للاشارة الى توهين ما استدركه بقوله الا ان يقال آه من جهة كونه مخالفا للاخبار وكلمات الاصحاب التي هي مرسل السرائر حيث وقع التصريح فيه بقوله ويكون ضامنا اذا لم يرض بما فعل والى ما ذكره الشهيد الثاني قده في المسالك بقوله ولو ظهر بعد ذلك ولم يرض بالصدقة ضمن له المثل او القيمة حيث علق الضمان على عدم الرضا بعد الظهور قوله اما الحكم بالضمان اما لكمال الاستصحاب حيث يعارض البرائة ولو بضميمة عدم القول بالفصل اورد بعض المعاصرين على استصحاب الضمان في صورة سبق اليد الضمان بضميمة عدم القول بالفصل بينها وبين صورة عدم سبق اليد بقوله وفي الضميمة تامل كالمنضم اليه بعد توجه الامر بالصدقة وقال بعد جملة من الكلام وقد يحتمل الضمان مع سبق اليد خاصة لاستصحابه الحاكم على الاصل وفيه مع تسليم اعتباره في نحو المقام ان اطلاق الامر حاكم عليه ايضا والا كان مقتضاه جواز الرجوع بالعين مع بقائها عند الفقير ولم يقل به احد انتهى فتحصل من مجموع ما ذكره ايرادات ثلثة اولها عدم جريان الاستصحاب في هذا المقام وهذا الوجه اورده بعض مشايخنا ايضا مصرحا بان مراد الاصحاب رض ليس هو ترتب الضمان بمجرد التصدق حتى يشك في بقائه بعد ظهور المالك فيستصحب بل مرادهم هو التضمين بمعنى ان لصاحب المال ان يضمن المتصدق وهذا الضمان امر حادث بتضمين المالك واختياره الغرم فيحتاج الى دليل وليس له حالة سابقة حتى يستصحب والا لكان حكم الضمان ثابتا بعد ظهور المالك وقبل اختياره الغرم بحكم هذا الاستصحاب ولم يقل به احد من الاصحاب وليس هذا مرادهم بل كان ثابتا قبل ظهور المالك وبعد

التصدق لجريان هذا الاستصحاب فالحاصل ان ما حكم به الاصحاب انما هو جواز ان يضمن المالك المتصدق وهو الذي عبروا عنه بان له ان يختار الغرم فيضمن المتصدق وهو غير مسبوق بالعدم بل مقتضاه ان الضمان السابق قد ارتفع بالتصدق فلا يثبت ما افتوا به باستصحاب الضمان الثابت باليد ثانيهما ان اطلاق الامر بالتصدق عقيب ذلك الضمان الثابت باليد حاكم عليه ثالثها ان عدم القول بالفصل ممنوع وهذا الوجه بظاهره لا وجه له اذ لم يوجد قول بالفصل من احد كما لم يوجد قول بنفي الضمان مطلقا باعتراف المعاصر المذكور في الثاني وههنا وجه آخر في الاستدلال على الضمان عند اختيار المالك اياه وقد يسبق الى بعض الاوهام وهو ان التصرف في ملك الغير بغير اذنه غير جائز خرج عنه التصدق على وجه يضمنه وبقي غيره تحت ادلة حرمة التصرف ولكن لا يخفى على الناقد البصير ان هذا لا وجه له لان مقتضى هذا الوجه هو ان يكون من بيده المال يجب عليه ان يتصدق ناويا للضمان عازما على الخروج من عهدة المال وليس هذا من مقصد الاصحاب وانما قصدوا ان للمالك ان يضمن المتصدق فضوعا لاحكام عندهم لا مما يجب ان يقصد ويعتبر في عنوان الفعل الذي هو التصدق وثبوت الضمان لو اراده المالك لا يعقل ان يكون مخرجا للفعل المتصدق عن عنوان حرمة التصرف لان اخراجه فرع صلاحيته لصيرورته قيدا للفعل منوعا له وهو فرع كون القيد فعلا له وليس كذلك بل هو فعل غيره وخارج عن اختياره بل لا علم له به اصلا ومحصل الكلام في المسئلة ان

ثانيهما م

الاحتمالات الجارية هنا لاتخلو من وجوه احدها ان يكون الحكم بالضمان ثابتا
من اول الامر اعني من حين التصدق الا ان للمالك ان يرفع الضمان بامضاء
التصدق وهذا وان كان مما يجري فيه بعض الادلة كاستصحاب ضمان
اليد فيما يعلم القول بالفصل من جهة ان ثبوت الضمان بالتصدق
غير الضمان الثابت سابقا لليد العادية الا ان بعض الادلة يجري مثل
قاعدة الاتلاف لكن ليس هذا مراد الاصحاب كما هو مقتضى تعبيرهم بانه
يكون ضامنا اذا لم يرض بما فعل ونحوه من التعبيرات الظاهرة لمعناه مضافا
الى ان لازم ذلك هو ان يجري عليه بعد التصدق حكم الدين ولا يلتزمون
به كما عرفت البيان ثانيها ان يكون الحكم هو الضمان من اول الامر لكن مراعى
بعدم الاجازة من المالك وهذا الوجه يندفع اولا بانه ليس من مقصد
الاصحاب لانه لا رضى جواز ان يرجع المالك الى العين اذا وجدها باقية
في يد الفقير ولم يقل به احد ولو توهم متوهم احتمال كون تحقق
التصدق مراعى باجازة المالك كالفضولي دفعناه بظاهر النص
والفتوى الناطقين بتنجز التصدق وانما الكلام في الضمان
وباستلزامه عدم جواز تصرف المتصدق عليه الا بعد ظهور المالك
واجازته لعدم الجواز قبلها كما هو كذلك في المشتبه مع وضوح بطلانه
قطعا بالنص والفتوى والسيرة مستمرة على اجراء احكام الملك
عليه وثانيا بانه يحتاج الى دليل خاص يدل عليه ولا يكفي في اثباته
ادلة الضمان الواردة على وجه الاطلاق وليس فليس واورد بعض
مشايخنا على هذا الوجه بان لازمه ان لا يجوز للفقير التصرف فيه الى ان يتحقق

الاجازة من المالك ولا ارى لهذه الملازمة وجها لان المفروض
ان المتصدق صار ضامنا بالتصدق لاخراج المال به عن ملك المالك و
صار الضمان مراعى بعدم اجازة المالك فالذي وجد مراعى انما هو الضمان
دون التصدق نعم لازم كون تحقق نفس التصدق مراعى هو ذلك وقد
ذكرناه واين هو من كون الضمان مراعى والفرق بين الوجه الاول وهذا
الوجه هو ان الضمان في الاول ثابت الا ان للمالك ان يرفعه بامضاء التصدق
وفي الثاني الضمان ~~في الاول ثابت الا ان للمالك ان يرفعه~~ متزلزل
كبيع الفضولي مراعى بعدم اجازة المالك فامضاء التصدق في الاول
بالنسبة الى الضمان اشبه شيء باقالة النادم وعدم اجازة المالك
في الثاني بالنسبة الى الضمان بمنزلة اجازة الفضولي الموجبة لاستقرار
البيع ثالثها ان يحدث الضمان بعدم رضى المالك بما فعله المتصدق
وتضمينه اياه وهذا هو مراد اصحابنا ولكن لا تنهض تلك الادلة باثباته
فاين قاعدة الاتلاف التي مقتضاها كونه سببا تاما من هذا المقام
واين الاستصحاب وغيره رابعها ان يكون الموضوع فيه هو التصدق
ناويا للضمان عازما على الخروج عن عهدة المال ان لم يرض المالك
بالتصدق وهذا ايضا ليس من مقصد الاصحاب فانهم لم يعتبروا العزم
على الضمان في الموضوع وانما جعلوا نفي الضمان من احكام عدم رضا
المالك بالتصدق بعد ظهوره واطلاعه على ما فعله من بذل المال
واذ قد عرفت ذلك كله فاعلم ان الحق في المسئلة هو الضمان اذا
لم يرض المالك بالتصدق واختار تغريم المتصدق دليلنا على ذلك

مرسل السرائر وهو ما ذكره بقوله وقد روى اصحابنا انه يتصدق به عنه ويكون
ضامنا اذا لم يرض بما فعل انتهى مؤيدا بالاجماع الذي ادعاه بعض الاساطين
في شرحه على القواعد وبعدم وجود مخالف في الحكم المذكور والمرسل لكونه
بالعمل حجة خصوصا مع تاييده بالاجماع قوله ولمرسلة المتقدمة
عن السرائر واما الاستفادة ذلك عن خبر الوديعة ان لم نتعد عن مورده
الى ما نحن فيه من جعله بحكم اللقطة لكن يستفاد منه ان الصدقة بهذا الوجه
حكم الياس عن المالك لعل وجه الاستفادة وان لم يصرح به هو كون ان
جملة يصيبها فيعرفها حولا صفة للقطة ويصير الحاصل ان وديعة اللص
بمنزلة اللقطة بعد التعريف حولا وان قوله ثم فان اصاب صاحبها الخ تفريع
على قوله كان في يده بمنزلة اللقطة فيكون بيانا لوجه الشبه الا ان هذا
الوجه ينافيه تانيث الضمير في قوله فان اصاب صاحبها وتذكير الضمائر
قبل قوله بمنزلة اللقطة في صاحبه وان يرده ولا يرده مع انه يستلزم ان لا
يعمل بالرواية في موردها الذي هو وديعة اللص وقد اشتمل كلامه رضه
على عدم التعدي عن موردها المشعر بالعمل بها فيه وقد صرح به سابقا
والظاهر في وجه الاستفادة تنقيح المناط بان يقال ان المناط في التصدق
على وجه الضمان في اللقطة هو انه بعد تعريفها سنة يحصل الياس من المالك
وهو موجود هنا ايضا ثم ان بعض المعاصرين حكى الاستناد الى الخبر والمرسل
المذكورين على عكس ترتيبه في ذكرهما الواقع في كلام المص ثم اورد عليه بقوله
والخبر قاصر الدلالة كالمرسل اذ مقتضى عموم المنزلة لم نعثر على قائل به في المقام
بحيث يفرق بين الدرهم فما دونه ولقطة الحرم ونحو ذلك مع قصور السند انتهى

ويفهم من هذا الكلام امران احدهما قصور دلالة خبر حفص وهو في محله ثانيهما
قصور دلالة المرسل ولكنه مندفع بان هذا الايراد مبني على ان مراده من مرسل
السرائر ما ذكره فيها بقوله وروى انه يكون بمنزلة اللقطة وهو توهم فاسد
لان مراده بمرسل السرائر ما ذكره فيها قبل هذه الرواية من العبارة التي حكيناها
سابقا بعينها وقد روى اصحابنا انه يتصدق به عنه ويكون ضامنا
اذا لم يرض بما فعله الخ وهو صريح الدلالة على المطلوب وكان الوهم قد سرى اليه
ايده الله تعالى من عدم ذكر المص للضمان عند حكاية مرسل السرائر فراى
ان القدر المذكور لامساس له بمسئلة الضمان فجعل المرسل في كلامه هنا
عبارة عن قوله وقد روى انه يكون بمنزلة اللقطة قوله
ولو مات المالك ففي قيام وارثه مقامه في اجازة التصدق ورده وجه قوي
لان ذلك من الحقوق المتعلقة بالاموال كسائر الحقوق وهذا هو
الاظهر كما لا يخفى على من تدبر في ادلة المسئلة وقواعد الشرع فانا نفهم منها
ان الامر بالتصدق انما هو من جهة عدم الغاء الشارع حق المالك المتعلق
بذلك المال فتعلقه به غير منقطع عنه وادلة الارث الجارية في سائر
الحقوق جارية فيه ايضا ودعوى ان المتيقن من ادلة المسئلة الدالة
على الرجوع على المتصدق انما هو كون المالك متسلطا على الرجوع
اليه دون غير المالك مدفوعة بعد تسليمها بان عمومات الارث ناطقة
بانتقال الاموال والحقوق الى الوارث فنحن نستفيد الانتقال منها لا من
خصوص اخبار المسئلة فبعد ثبوت الحكم في حق المالك يحصل بانضمام
ادلة الارث اليها ذلك قوله ويحتمل العدم لفرض لزوم التصدق

بالنسبة الى العين يعني انه حكم تعبدي متعلق بالعين قوله ولو مات
المتصدق فرد المالك فالظاهر خروج الغرامة من تركته لا يخفى انه ان لم يكن له
تركة لم يكن للمالك سلطنة على ورثة المتصدق وهو واضح وان كان له
تركة فقد استظهر المصنف خروج الغرم من تركته اما لانه من ديونه كما هو الظاهر
من كلام صاحب الجواهر حيث قال ينبغي ان يعزم على الضمان لو ظهر صاحبه
فلم يجز الصدقة لكن لا يحتسب بذلك من ديونه ما دام صاحبه غير ظاهر
انتهى فان مفهومه انه يحتسب من ديونه اذا ظهر صاحبه واما لانه من الحقوق
المالية اللازمة عليه بسبب فعله قلت الظاهر ان مراد صاحب الجواهر
ايضا هو هذا الوجه اذ لا نفهم محصلا لكونه دينا بعد ظهور المالك وتغريمه
وعدم كونه دينا قبل ذلك الا انه كان للمالك حق الالزام بالغرم فاذا تحقق
الالزام من المالك تنجز الدين على المتصدق وعن شرح القواعد اطلاق القول
بانه لا يحتسب من ديونه ولعل مبناه عدم انصراف الدين الى ذلك او ظهور
النصوص في كون الغرامة من المالك ما دام حيا فلا تعطي اثبات الغرامة
لو ظهر المالك بعد موت المتصدق واحتياده عدم امضاء التصدق
او ان المتيقن من نصوص الباب ذلك والاصل عدم تعلق الحق بالتركة وعموم
التسبيب على وجه يشمل المقام محل تأمل وكيف كان فلازم ما ذكر في شرح
القواعد كما ذكره بعض مشايخنا عدم تحقق الضمان لو ظهر المالك بعد
موت المتصدق فلم يرض بالتصدق لانه نفى احتسابه من ديونه فلا يلزم
في تركته بظهور المالك ورده للتصدق بعد موته لان ثبوته في تركته
ينافي كونه من ديونه هذا ولكن الظاهر ان ذلك حق مالي لا مجرد حكم تعبدي

ثبت

الظاهر ان مراد صاحب الجواهر هو ما استظهرنا العزم ... لا ... الظاهر ... والظاهر ... عليه بالضمان ... الخارج ... منه عفي عنه

ثبت من جانب الشارع في حال حيوة المتصدق فيتعلق بتركته على وجه
التنجز بمجرد رد المالك التصدق وان كان بما ذكره في شرح القواعد
موافقا للاصل على مذاقه من عدم كونه من ديونه لاستصحاب عدم تعلقه
بتركة المتصدق بعد موته بمجرد رد المالك قوله ولو دفعه
الى الحاكم فتصدق به بعد اليأس فالظاهر عدم الضمان ينبغي ان
يعلم اولا انه هل يجوز لمن بيده المال ان يدفعه الى الحاكم بعد اليأس بدلا
عن التصدق به او بقبضه امانة في يد الحاكم كذلك ظاهر ذلك لانه
قال فيها بعد الحكم بجواز التصدق وترتب الضمان على تقدير عدم رضى
المالك بعد ظهوره ما لفظه ويجوز دفعها الى الحاكم وابقاؤها امانة
في يده ولا ضمان فيها انتهى ثم انه قال بعض المعاصرين ولو دفعه
الى الحاكم فقد سلم من الضمان كما نص عليه كثير منهم لوصوله الى ولي المالك
باعتبار غيبته او تعذر الوصول اليه وذلك بمنزلة الوصول اليه ولو تصدق
به الحاكم ففي ضمانه وجهان او قولان ولا يبعد العدم كما نص عليه بعضهم
للاصل ولان تصرف الولي كتصرف المولى عليه مع الشك في انصراف دليل الضمان
الى ذلك ان لم يكن ظاهرا من بيده المال خاصة ولكن قد يدفع بان الحكم
وان الغرامة حكم شرعي يتعلق بالمتصدق مطلقا وان كان حاكما
والفرق بينه وبين غيره ثبوت الولاية له دون غيره مدفوع بثبوتها لغيره
ايضا وتصرفه ماض كالحاكم ولذا لا يسترد المال من الفقير مع رد المالك
ولا فرق في ذلك بين دفعه الى الحاكم قبل اليأس او بعده اذ المدار على وقوع
التصدق منه من جهة ولايته لا من جهة وكالته عن الدافع التي يكون بها

كغيره بمنزلة الدافع وربما يقال بان المدار على التكليف بالتصدق فان كان المكلف به
هو الدافع لكون اليأس عنده والحاكم وكيلا عنه فالغرم على الموكل وان كان المكلف بالتصدق
هو الحاكم لكون الدفع اليه قبل اليأس فالغرم عليه فيتراءى الاول لو دفع اليه بعنوان الولاية
على الغائب لا على جهة الوكالة عنه كالثاني ومجرد توجه خطاب التصدق به اليه دون
الثاني غير قاض بالفرق بينهما انتهى وعلل بعض مشايخنا عدم ضمان الحاكم بعد اختياره
بان الشارع قد نصب الحاكم لكفاية مهمات عامة العباد فتضمينه على ادراج تلك المهمات
الكثيرة التي يتفق فيها الخطاب واسباب الضمان كثيرا غير موافق للحكمة مضافا الى
عدم ظهور الادلة والاطلاقات في شمول ضمان الحاكم فيرجع الى الاصل ومقتضى برائة ذمته
عند الشك في توجه التكليف بالضمان اليه ثم انه لو كان المجتهد هو الحاكم ابتداء واتفق
علمه بكونه مال الغير فتصدق به ثم ظهر المالك فلم يرض بالتصدق واختار الغرم فهل يضمن
الحاكم ام لا مقتضى تعليله بان الشارع قد نصب الحاكم لكفاية مهمات عامة العباد
وهو عدم الضمان وقد صرح شيخنا المشار اليه بالتزامه ومقتضى ما ذكره من المعنى
المذكور من كونه وليا هو عدم الضمان اذ لا فرق في ولايته على مال الغائب بين ما لو
وصل اليه ابتداء او بعد الوصول الى من ارجع امره اليه وهذا بخلاف التعليل المذكور
فان مقتضاه ان التصرف الذي صدر منه لكفاية امور الناس يعد فيه ومما هو فيه
كما حكم الناس ومثله ما لو واجب الحاكم بنفسه لقطة هذا وينبغي تتميم الكلام في
المقام بالتعرض لامور متعلقة بالتصدق مما لم يتقدم لها ذكر احدها انه بعد وجوب
التصدق هل هو فوري كالزكاة ام يجوز التراخي فيه على وجه لا يؤدي الى ان يصدق عليه
انه متهاون في اداء الواجبات وذلك ان الاموال التي يجب ايصالها الى الفقراء على قسمين
احدها ما هو حق للفقير يصح لمستحقها ان يطلق عليه اسم الحق المضاف اليه

وثانيهما

فيصح ان يقول الفقير اين حقي وهذا مثل الخمس والزكوة فانه يصح

وثانيهما ما ليس حقا للفقير كالكفارة فانه لا يصح للفقير ان يقول ان يجب
عليه اين حقي فيطلق عليه اسم الحق المضاف اليه فنقول لا دليل على كون المال
المتصدق به في هذا المقام من قبيل الاول وانما هو من قبيل الثاني فيجوز له
التاخير على وجه لا يعد بسبب التاخير متهاونا الا على قول من يلتزم بكون
مطلق الامر للفور الذي حققنا في الاصول بطلانه والا فليس في المقام بخصوصه
دليل على الفور وربما يستفاد من كلام صاحب الجواهر فانه قال في مقام
اثبات التخيير في مقام بين التصدق بنفسه وبين الدفع الى الحاكم ما لفظه الا انه
للجمع بينه وبين ما دل على ولاية الحاكم مخير بين الامرين اللذين ليس له التراخي
عن فعل احدهما انتهى ولكنه ليس صريحا في الدلالة على الفور لاحتمال ان
المراد بالتراخي الاعراض هذا ثانيها ان المذكور في التذكرة انه ان لم يعرفه
تصدق بها عنه انتهى وفي القواعد ما لفظه ونقاد على المالك ان قبضها
فان جهله تصدق بها عنه وهما صريحان في كون التصدق عن المالك
الذي هو صاحب المال فيعود ثوابه له اليه ولكن ليس في الاخبار التي هي مستند
الحكم بالضمان تصريح بذلك وان كان يستفاد من الاخبار الواردة في نظائر
المسئلة حيث ذكر في بعضها فان جاء صاحبها بعد ذلك خيره بين الاجر و
الغرم فان اختار الاجر فله الاجر وان اختار الغرم غرم له وكان الاجر له و
على تقدير كون ثواب التصدق يعود الى المالك هل يجب ان ينوي كون التصدق
عن صاحب المال ام يكفي مطلق قصد التصدق فنقول لا دليل على وجوب قصد
كونه عنه ولم يتعرض له الاصحاب ولعله لوضوحه عندهم ثالثها
انه هل يجب التصدق بعين المال ام يجوز ان يبيعه ويتصدق بثمنه

قال بعض مشايخنا بالثاني لانه ورد في تراب الذهب والفضة وغلة الوقف انه
يبيعه ويتصدق بثمنه فيستفاد منها الترخيص من جانب الشارع في هذا النوع
من التصدق رابعها ان المذكور في كلام اهل العصمة سلام الله عليهم وعبارات
الاصحاب انه يتصدق به وظاهره بل صريحه التصدق بعينه وهل يجوز ان يحفظ
العين ويوجرها ويتصدق بما حصل من اجارتها فنقول قد تعارف الاجارة
في العقار والضياع المجهول مالكها وتحصيل الغلة ودفعها الى الفقراء في زماننا
هذا وما دونه من العلماء خصوصًا في بلاد العجم ولا نجد لذلك مستندا ولا مفتيا
ممن يعتد اسمه في عداد الفقهاء ولعله لمراعاة جانب المالك والاحتياط له من جهة
ابقاء العين والاجتناب عن الضمان لو اتفق ظهوره لانه قد يتفق ظهوره مع
الياس ولكن هذا لا يتم على الاطلاق لبنائهم على ذلك فيما حصل القطع بعدم
ظهور المالك وعلى تقدير تماميته ذلك على الاطلاق في الضياع والعقار فهل يصح
مثله فيما كان من قبيل المنقولات فيجوز اجارته والتصدق بغلته ام لا لم نجد
في ذلك مفتيا ولا دليلا قوله وعلى الثاني فالمعروف اخراج
الخمس على تفصيل مذكور في باب الخمس يعني على الثاني من الاقسام الاربعة
لما اذا كان الاشتباه موجبا لحصول الاشاعة والاشتراك واشار بوصف
اخراج الخمس بكونه معروفا الى الخلاف من تامل في ذلك كالمحقق الاردبيلي
او مال الى خلافه كصاحب المدارك وتبعه عليه الكاشاني بل والخراساني الظاهر بل ربما
استظهر ايضا من ترك جماعة من القدماء التعرض للحكم بوجوب الخمس في
المال المختلط بالحرام فاوجب عزل ما يتيقن انتفاؤه عنه والفحص عن مالكه
الى ان يحصل الياس فيتصدق به على الفقراء كغيره من مجهول المالك الذي ورد

بالتصدق

الصورة الرابعة

بالتصدق به النصوص واشار بالتفصيل المذكور في باب الخمس الى صور المسئلة
واقسامها مثل انه لو لم يعلم زيادة الحرام على مقدار الخمس اكتفى بالتخميس ح
وانه لو علم زيادة الحرام على مقدار الخمس قطعا اكتفى بالتخميس وتصدق بما
علم زيادته عليه بدعوى انصرافه الى غير المفروض على تردد وخلاف في ذلك ومثل
انه لو كان المال الممتزج بالحرام مما لم يخمس بعد فانه يخمس المجموع ثم يخمس ما له
الغير المخمس الى غير ذلك من الصور قوله وعلى الثاني فيتعين القرعة
او البيع والاشتراك في الثمن يعني على الثاني في القسمة الاولية وهو ما لا يكون
الاشتباه موجبا لحصول الاشاعة والاشتراك ح فان اقرع اخذ ما اخرجته
القرعة باسمه ودفع ما عداه الى صاحبه ان كان معلوما او الى وليه الذي هو الحاكم
الشرعي ان كان مجهولا وان بيع توقف مضي البيع على اذن المالك او اجازته
ان كان معلوما او اذن وليه واجازته وان لم يكن معلوما ثم بعد حصول
الاشتراك في الثمن بعد البيع ينقطع الشركة بقسمة المالك فقد علم من ذلك
ان مورد التخميس انما هو ما حصل فيه الاشاعة والاشتراك دون غيره ولكن هذا
الحصر غير مصرح به في كلماتهم ففي الجواهر السابع مما يجب فيه الخمس الحلال اذا
اختلط بالحرام ولم يتميز صاحبه اصلا حتى في عدد محصود ولا قدره ايضا
اصلا ولو على الاشاعة مما اختلط معه انتهى ومثله غيره ممن تقدم عليه ويختلف
الحال على التقديرين من تقييد المتميز واطلاقهم فيما لو حصلت عنده اصناف من المال
من كل من النقدين والصفر والنحاس والبسط والفرش والاواني ونحو ذلك مثلا
باعيانها وفيها حلال وحرام وهو في هذه الحالة لا يدري ان الحرام واحد من تلك
الاصناف او ما زاد او كان انه لا يدري انه من اي الاصناف بعينه ولا يعرف صاحبه فانه ليس المال

ح بالنسبة الى الاصناف المذكورة مما يحصل فيه الاشاعة فلا يجري فيه التخميس على مذاق الجماعة
بخلاف ما ذكروه من الاطلاق والادلة تساعد ما ذكروه ففي رواية ابن زياد عن الصادق ع
قال ان رجلا اتى امير المؤمنين ع فقال يا امير المؤمنين اني اصبت مالا لا اعرف حلاله
من حرامه فقال اخرج الخمس من ذلك المال ان الله عز وجل قد رضي من المال بالخمس
مع ورود الرواية مصحح المال المفروض انه لا يعرف حلاله من حرامه لو فرض انه علم ان
واحدا من تلك الاصناف بتمامه حرام من دون احتمال الحرمة فيما زاد على الواحد صدق
عليه انه لا يعرف حلال ذلك المال من حرامه ودعوى ان المال ينصرف الى النقود
ومن شأنها الاشاعة عند الاختلاط تقابل بالمنع من اصلها مضافا الى اباء قوله ع
في ذيل الرواية المذكورة عنه حيث قال ع فيه ان الله قد رضي من المال بالخمس
ومعلوم ان الخمس المشروع في الاموال غير مختص بالنقود هنا ولكن الفرض الاخير
خارج عن الاخبار الدالة على تخميس المختلط بالحرام عند الجميع ولعل السر فيه ان
المناط من عدم معرفة حرامه من حلاله هو غير الفرض الاخير اوان كون واحد
من تلك الاصناف عقدار الخمس نادر فيكون في وجوب اخراج الزائد عن الواحد
موجبا لحرمة ماله الحلال عليه واخراج الناقص عنه موجبا لحل الحرام له
ففي ذلك مخالفة الواقع غالبا فتختص الادلة الدالة على وجوب تخميس المختلط
بالحرام بغير الفرض الاخير وتكون مخصصة لادلة القرعة كما انها مخصصة لادلة
التصدق بمجهول المالك على تقدير شمولها لما نحن فيه وعدم اختصاصها بمعلوم القدر
قوله واعلم ان اخذ ما في يد الظالم ينقسم باعتبار نفس الاخذ الى الاحكام
الخمسة اداء باعتبار نفس الاخذ ما لا يكون من جهة المال الماخوذ وان كان ذلك
الاعتبار لامر خارج وجهة من الجهات قوله وكان الامام ع ياتي

عن اخذها

الاخذ م

قوله
عن اخذها احيانا معللا بان فيها حقوق الامة قد قدمنا الرواية الناطقة بذلك عند
المصنفة في الصورة الثانية فالحكم في هذه الصورة بجواز اخذ بعض ذلك مع العلم فيه بالحرام
وطرح قاعدة الاحتياط في الشبهة المحصورة في غاية الاشكال قوله
قلت فما ترى في مصدق يجيئنا فيأخذ صدقات اغنامنا فاكثر الواقع المصدق
بتشديد الدال العامل على الصدقات وهو كما سمعت ايضا ثم قال وفي التهذيب اغنامنا
مكان انعامنا انتهى قوله وثانيا من جهة توهم الحرمة او الكراهة في شراء
ما خرج في الصدقة يعني في شراء الخرج ما اخرجه هو في الصدقة وان كان شراؤه
ما اخرجه غيره مما لا اشكال فيه قوله ع في وصفه للماخوذ بالحلية دلالة
على عدم اختصاص الرخصة بالشراء بل يعم جميع انواع الانتقال في الشخص
لا يخفى ان وصفه للماخوذ بالحلية لم يقع في الرواية صريحا وانما استفيد
من نظم الكلام حيث سئل السائل عن شراء الابل والغنم الماخوذة بزيادة
عن الحق الذي يجب عليهم فاجاب ع بتعميم الماخوذ بتشبيه الابل والغنم بالحنطة والشعير
وغير ذلك ثم نفى ع البأس بقوله لا بأس به حتى تعرف الحرام بعينه فيجتنب يعني
لا بأس بما ذكر من الماخوذ ما لم يعرف الحرام بعينه فافاد ان المناط في الحل عدم معرفة
الحرام بعينه ويؤيده الحكم بالاجتناب في صورة معرفة الحرام بعينه الشامل للشراء
وغيره قوله فقال ما يمنع ابن ابي سماك اختلف نسخ الاخبار في هذه
الكلمة ففي بعضها بالسين المهملة والكاف وفي آخر بالسين المهملة واللام
وفي ثالث بالشين المعجمة واللام والاختلاف المذكور موجود في قوله ع بعد
ذلك ما منع ابن ابي سماك قوله وان تعجب منه الاردبيلي وقال انا
ما فهمت منه دلالة ما وذلك لان غاية ما ذكر لم يتقدم لما اشار اليه ذكر في كلام المقدمة

ليس فيها

وانما تقدم ذكره في كلام المحقق الاردبيلي رحمه قبل نقل كلام المحقق الكركي رحمه حيث انه قال
دلالة اصلا على الاعانة على الاثم على عدم اعطاء مال من بيت المال الذي لمصالح المستحقين
من الشيعة عند اعطائه لغيرهم واين هذا من الدلالة على جواز اخذ المقاسمة من الجائر
على العموم الذي تقدم انتهى قوله ان الرواية ظاهرة في حل ما في بيت المال
مما ياخذه الجائر ولا اختصاص له بخصوص المنذور والموصى به قوله
ثم اواجرها من اكرتي الاكرة جمع الاكار وهو الحراث قوله قال اراد
بيع تمر عين ابي زياد واردت ان اشتريه فقلت لا حتى استامر ابا عبد الله ع اه
يعني انه خطر بذهني ان اشتريه ثم كففت نفسي عنه وذلك الى ان استامر الامام ع
قال في الوافي ابو زياد كان من عمال السلطان ولعله اراد بقوله انه لم تشتره
اشتراه غيره انه ان خفت ان يكون في ذلك اعانة للظالم فليس كما ظن فان الاعانة
في مثل هذا الامر العام المتاتي من كل احد ليس باعانة حقيقة او ليس بظائر
انتهى ولكن لا يخفى عليك انه بعد تسليم كون ابي زياد من عمال السلطان لا يتم
دلالة الحديث الا بما ذكره المحشي من اثبات كون عين ابي زياد من الاملاك الخراجية
ولا شاهد عليه فيحتمل ان تكون من الاملاك المغصوبة من الامام ع ويؤيد هذا الاحتمال
قوله ع ان لم تشتره اشتراه فان الظاهر انه مسوق لبيان رفع الشبهة عن قلب
السائل من حيث انه وقع ما وقع فلا يتفاوت الحال بالنسبة الى الامام ع من جهة
شرائه وشراء غيره واما ما ذكره صاحب الوافي من ان الاعانة في مثل هذا الامر العام
المتاتي من كل احد ليس اعانة حقيقة او ليس بضائر فلا يخفى سقوطه لان العموم لا
ينافي صدق موضوع الاعانة ولا تحقق حكمها كيف ولا وجباية الخراج والصدقات و
شهادة الجماعات والجمعات من قبيل هذا الامر العام المتاتي من كل احد وقد ذم الائمة ع

ليس

الحديث
من اعان بني امية بمثل ذلك ويظهر من كلام العلامة المجلسي رحمه في حواشي الكافي ان مورد
من موارد الاعانة على الاثم وانما هو من موارد الردع عن المنكر والنهي عنه لانه قال في تفسير قوله ع
فانه ان لم تشتره اشتراه غيره اي لا يصير عدم شرائك رد المال الى صاحب الحق ثم قال ويحتمل
ان يكون مما غصب من الائمة ع ولعل السر في الوجه الاول هو ان الغاصب مستول على المال يتصرف
فيه بانواع التصرفات من الاجارة والبيع والامساك ونحو ذلك وفرض وقوع في الحرام ولا يوجد المشتري
معرفة للحرام بالنسبة اليه لان امساكه ايضا حرام لكونه اذا صار الامتناع من الشراء سببا لرد
المال الى صاحبه لكان ذلك نهيا عن المنكر لكنه هنا لما كان لا يؤثر لم يجب فتدبر وذكر المولى
التقي الشيخ المجلسي رحمه في توجيه الحديث ما لفظه لعله كانت الارض مغصوبة وهم زرعوها
بجلاهم والزرع للزارع ولو كان غاصبا ويمكن ان يكون من الاراضي المفتوحة عنوة
وجوزه لان تجويزهم يخرجه عن الغصب او جوز مطلقا لدفع الحرج عن اصحابه انتهى
قوله قال لي ابو الحسن ع ما لك لا تدخل مع علي في شراء الطعام اني اظنك
ضيقا قلت نعم وان شئت وسعت علي قال اشتره قال في الوافي كان علي يشتري الطعام
من مال السلطان ولعله كان اخص من غيره والضيق يحتمل ضيق اليد وضيق الصدر انتهى
قلت لا يحتمل الضيق اليد لانه لا يناسب قوله ع اشتره في جواب قول السائل ان شئت
وسعت علي اذ كان اللازم على ذلك التقدير ان يعطيه شيئا من الدراهم او يحيله بها
على احد ويقول اشتر بها كما لا يخفى على من له ادنى خبرة باساليب الكلام قوله
والظاهر من الاصحاب في باب المساقاة حيث يذكرون ان خراج السلطان
على مالك الاشجار الا ان يشترط خلافه اجراء ما ياخذه الجائر مجرى ما ياخذه العادل
في براءة ذمة مستعمل الارض الذي استقر عليه اجرتها باداء غيره لا يخفى انه
جعل براءة ذمة مستعمل الارض باداء غيره بواسطة الاشتراط كناية عن اشتغالها

قبل اداء الغير ضرورة توقف صدق البراءة على سبق الاشتغال واستفاد اشتغال
ذمة مستعمل الارض من قولهم على مالك الاشجار نظرا الى دلالة لفظة على
على استقرار حق الجائر على ذمته وعندي انه لا دلالة في العبارة المذكورة
على ما ادعاه من اشتغال ذمة المستعمل لان لفظة على في امثال المقام انما هي
لمجرد الاستعلاء المجازي ويكفي فيه كون المستعمل مطالبا بالخروج وكونه
محمولا عليه وغرضهم في باب المساقاة انما هو بيان ان هذا الضرر الموجه من جهة الاشجار
انما يتوجه بحسب الاصل الى مالكها في مقابل توجيهه الى العامل وان الاول هو المكلف بتحمل الضرر
والمامور بالخروج عن عهدته فيخرج من حصته فليس حمله على الثاني وتكليفه بخروج الخراج من حصته
الا بان يشترط عليه في اول الامر وهو حال عقد المساقاة واين هذا من كون الخراج حقا للجائر
في ذمة مستعمل الارض بل ليس كتاب المساقاة محلا لمثل ذلك الحكم لكونه بحثا عن حال الخراج و
اللازم ذكره في المقام الذي قصد للبحث عنه ومن هنا يعلم فساد الاستشهاد بما ذكره في باب المزارعة
فتدبر قوله واما الماخوذ فعلا لكون الوجه في تخصيص العلماء العنوان به جعله كالمستثنى اه
غرضه ان المراد باللفظ وان كان هو المعنى الخاص الا ان ذلك لا ينافي كون الغرض
اتحاد غيره معه في الحكم نظرا الى ان التعبير باللفظ الدال على المعنى الخاص مبني على
نكتة وهو مراعاة كون ما نحن فيه بمنزلة المستثنى من مسئلة جوائز الظلمة قوله
ودخل تسليمها في الاعانة على الاثم في البداية او الغاية الظاهر انه اراد بالاعانة
في البداية ان يكون تسليمها مما يترتب عليه الاثم بلا واسطة وبالاعانة في الغاية ان يكون
التسليم مما يترتب عليه الاثم في اخر الامر بواسطة وسايط عديدة فافهم قوله
في صحيحة زرارة اشترى ضريس بن عبد الملك واخوه ارزا من هبيرة اه
قال في الوافي في بعض النسخ ارزا بدل ارزا وكان هبيرة من عمال بني امية وانما

امر زرارة ابن اخيه ببعث الخمس الى الامام ع وحبس الباقي لما ظهر من امارات ذهاب ملكهم
وكان ذلك قبل ان يؤدي ثمنه فادى المال اي الثمن وقدم هؤلاء يعني بني العباس
فعض على اصبعه اي امسكها باسنانه كما يفعله النادم انتهى قوله
فيجب تخميسه او من جهة احتمال اختلاطه بالحرام فيستحب كما تقدم في جوائز
الظلمة لم يتقدم التفصيل كقسمين بالوجوب في احدهما والاستحباب في
الاخر هناك ذكروا انما ذكر انه اذا كان القدر والمالك مجهولين فالمعروف
اخراج الخمس على تفصيل مذكور في باب الخمس قوله ما ذكره من الحمل
على وجوه الظلم المحرم مخالف لظاهر العام في قول الامام ع فاتق اموال
الشيعة فالاحتمال الثاني اولى لكن بالنسبة الى ما عدا الزكوات لانها كسائر
وجوه الظلم المحرمة يعني ان اموال الشيعة ظاهرة في العموم فيشمل جميع اقسام
اموالهم ومقتضى مراعاة ظاهره ان يكون اموالهم التي تؤخذ على وجه الخراج
والمقاسمة داخلة تحت ما امر بالاتقاء عنه ولا يختص بخصوص وجوه الظلم
ولا يتوهم ان الاحتمال الثاني ايضا ليس الا عبارة عن ارادة وجوه الخراج والمقاسمات
والزكوات فيكون مخالفا لظاهر العام ايضا لانا نقول ان وجوه الظلم داخلة
تحت ما امر باتقائه قطعا لانها على تقدير عدم كون المراد هو الاحتمال الثاني
مرادة فمع ارادة احتمال الثاني تكون مرادة بدون ريب ولا اشكال بل وجوب
التحرز عن وجوه الظلم ظاهر بالنسبة الى العامة ومن خرج عن ربقة الاسلام
فكيف بالنسبة الى الشيعة فيكون المراد الامر باتقاء اموال الشيعة من وجوه الظلم
والخراج والمقاسمة والزكوات كلها ومقتضى اضافة لفظ الاموال الى الشيعة عدم
لزوم الاتقاء من اموال غيرهم على التفصيل المذكور فيجوز اخذ الخراج والمقاسمة منهم

وان كان لا يجوز توجيه وجوه الظلم اليهم فتخرج عن المفهوم بحكم العقل المانع منها
ومثلها الزكوات حتى الماخوذة من العامة لانها حقوق الفقراء فتكون خارجة عن
الظلم في الواقع وان كانت مغايرة لها في ظاهر العنوان ولهذا قال المصنف لكن بالنسبة
الى ماعدا الزكوات فاشار الى تقييد المفهوم بحكم العقل وهذا المفهوم وان كان
من قبيل مفهوم اللقب الا ان سياق الكلام يعطي ارادته فتدبر قوله حرصًا
بناء على عدم الاجزاء بها عن الزكوة الواجبة لان اخذها يصير ظلما على
الماخوذ منه من حيث انه يجب عليه تحصيل البراءة باعطاء الزكوة لاهلها
ايضا كما انه كان ظلما على الفقراء من حيث استيفاء الزكوة التي هي حقهم و
منعها عنهم قوله لقوله ع انا هؤلاء قوم غصبوكم اموالكم وانما
الزكوة لاهلها وقوله ع لا تعطوهم شيئا ما استطعتم فان المال لا ينبغي
ان يزكى مرتين يمكن الاستدلال بهذين الخبرين على عدم اجزاء زكوة العامة التي
اخذها منهم السلطان واعوانه بعد ثبوت كونهم مكلفين بالفروع الواقعية
وان كان ظاهر الخطاب الى الشيعة وذلك لدلالة قوله ع وانما الزكوة
لاهلها وقوله ع فان المال لا ينبغي ان يزكى مرتين والمراد ان الزكوة المقررة
للفقراء لا مناص عنها لعدم سقوطها بوجه من الوجوه ولا حال من الاحوال
فلا بد من تاديتها الى اهلها فاذا احتسب ما ياخذه السلطان زكوة لزم
تزكية المال مرتين والتالي باطل فالمقدم مثله فالوجه عدم اعطائهم بقدر
الامكان والاستطاعة قوله وجاز منعه عنه بالرفع عطفا على قوله
ليس مع اسمه وخبره فيكون جزاء قوله وان ادا ووقف العرض
الماخوذة منه اذا نقلها السلطان اليه لبعض مصالح المسلمين فلا يخفى على اشكال العلم معلومية الرخصة

في بيع رقبة الارض التي هي للمسلمين قوله وليس مراده من التوقف التوقف
على اذن الحاكم بعد الاخذ من الجاير ولا خصوص صورة عدم استيلاء الجاير على الارض
كما لا يخفى يعني انه لم يرد الشهيد الثاني ره بالتوقف الذي عنون به الكلام بيان توقف
التصرف فيما اخذه من الجاير على اذن الحاكم الشرعي وكذا لم يرد بيان حكم خصوص
صورة عدم استيلاء الجاير على الارض وهو كون الامر منوطا باذن الحاكم الشرعي
المتسلط وانما اراد بيان انه لا يكون لمن بيده الارض الخراجية الاستقلال بالتصرف
بل لا بد من الاذن ممن كان مستوليا على امور المسلمين ومصالحهم فان كان هو
الحاكم الشرعي بان كان متمكنا من صرف الخراج والمقاسمة على وجههما كان
اللازم الاستيذان وهذا غير خفي على من له معرفة باساليب الكلام قوله
او كان على الحد فيما بينهم مقتضى الاتيان بالضمير بصيغة الجمع هو انه يرجع الى
الجايرين ومعنى العبارة ح هو انه ان كان هناك سلاطين متعددة وكان
هو في منتهى مملكة كل واحد منهم بحيث لم يجر عليه حكم احدهم وان كانت مملكته
في وسط ممالكهم وفي منتهى كل واحدة منها قوله وهذا الدليل لو كان
كان فيه ما لا يخفى من الخلل لان اخذ غير مستحقه لا يصير سببا لبراءة ذمة المأخوذ
حتى يتفرع عليه بل هو سبب لعدم براءة الذمة ضرورة ان الحق ما لم يصل الى
اهله لا يسقط الاشتغال قوله وكذا ما تقدم من التنقيح حيث ذكر
بعد دعوى الاجماع على الحكم ان تصرف الجائر في الخراج والمقاسمة من قبيل تصرف
الفضولي اذا اجاز المالك وجه ظهور الاختصاص من هذه العبارة هو انه بعد
اباحة الامام ع التصرف في الانفال للشيعة في حال ظهوره لا يكون تصرف احد
الجورة منهم تصرفا اجازه المالك وانما يكون تصرف من بيده الانفال

تصرفا ماذونا فيه من المالك قبل وقوعه وهو واضح قوله والانصاف
ان كلمات الاصحاب بعد التامل في اطرافها ظاهرة في الاختصاص
باراضي المسلمين لما ذكر ان ظاهر الاخبار واطلاق الاصحاب هو حل
ما ياخذه الجاير من الانفال بعنوان الخراج المضروب عليه حله استدرك
ان ذلك هو الظاهر في بادي النظر وان كان الظاهر من كلمات الاصحاب بعد التامل هو حل الخراج
الماخوذ من اراضي المسلمين يعني المختصة بهم التي يصرف حاصلها في مصالحهم وهي
المفتوحة عنوة العامرة حال الفتح فلا تشمل الانفال قوله نعم لو فرض انه ضرب
الخراج على ملك غير الامام من الرعية مثل الاملاك التي لم يستول عليها اهل الاسلام
في زمن النبي ص والائمة ع من اصله وبقي اهلها على الكفر الى زماننا هذا او اسلموا
لكن ضرب عليها السلطان الجاير المخالف الخراج باعتقاد استحقاقه له وكونه
من جملة اولى الامر الذين امر الله باطاعتهم وزعم كونه امام زمانه قوله
او على ملك الامام ع لا بالامامة بل كان له سلطان قد ضرب الخراج على الانفال التي
احياها احد الشيعة او غيرهم لكن لا باعتقاد كونه اماما مستحقا للخراج
كما اذا كان السلطان من الشيعة او كافرا فان ضربها للخراج انما يكون بعنوان
السلطنة التي دون الامامة والخلافة عن النبي ص التي هي رياسة شرعية اسلامية
قوله والحاصل ان الاستدلال بهذه الاخبار على عدم الباس باخذ اموالهم مع
اعترافهم الضمير المضاف اليه في اموالهم واعترافهم راجع الى السلطان وعماله و
المراد باموالهم خصوص الاموال التي ياخذونها من الناس كما هو متعارف السلاطين
قوله وقد تمسك في ذلك بعض بنفي السبيل للكافر على المؤمن فتامل
يعني انه تمسك بعضهم في عدم حل الخراج الذي ياخذه الكافر فيكون لفظة

هي رياسة عرفية صح

ذلك اشارة الى ما هو لازم انصراف اطلاق النصوص والفتوى الدالين على حل الخراج
الى غير الكافر واما الامر بالتامل فهو للاشارة الى ان التمسك بنفي السبيل
انما يتجه ان لو كان البحث عن استحقاق الجاير او الكافر وليس كذلك اذ عدم
استحقاقهما من قبيل المسلمات وانما البحث عن ان الخراج الذي اخذه المسلم
منه هل يحل له بعد حل الخراج الذي اخذه من السلطان الجاير المخالف
ام لا ومعلوم ان حله بالنسبة الى الكافر لا يوجب جعل سبيل للكافر على المسلم
قوله ويدل عليه قول ابي الحسن ع في مرسلة حماد بن عيسى والارض
التي اخذت عنوة بخيل وركاب فهي موقوفة متروكة في يد من يعمرها ويحييها
على صلح ما يصالحهم الوالي على قدر طاقتهم من الخراج الخ قال ابن الاثير في النهاية
في حديث الفتح انه دخل مكة عنوة اي قهرا وغلبة وقد تكرر ذكره في الحديث
وهو من عنا يعنو اذا ذل وخضع والعنوة المرة الواحدة منه كان الماخوذ
بها يخضع ويذل انتهى وفي المصباح عنا يعنو عنوة اذا اخذ الشيء قهرا
وكذا اذا اخذه صلحا فهو من الاضداد وقال الشاعر فما اخذوها
عنوة عن مودة ولكن ضرب المشرفي استقالها وفتحت مكة عنوة اي قهرا
انتهى والمراد هنا هو المعنى الاول قطعا والركاب ككتاب في الجمع بالكسر الابل التي
تحمل القوم واحدتها راحلة ولا واحد لها من لفظها والجمع ركب ككتب وركابات
انتهى وليس المراد بقوله ع فهي موقوفة المعنى المصطلح عليه بين الفقهاء بل المراد به المعنى
اللغوي الذي يفسره ما بعده من قوله متروكة في يد من يعمرها وقوله ع على صلح ما
متعلق بقوله متروكة وهي بالتنوين وعدم الاضافة وما لتاكيد التنكير كما في قولهم
شيء ما او فرو ما والمراد بالصلح ما وقع به الصلح وكراضي اعني المال الذي جعل عوضا

يكفيه الطالب بعد المطلوب منه وقوله ثم يصالحهم الوالي بيان لقوله متروكة في ايديهم
ويجبيها على صلح قوله سره لكان مختارا في استعمالها فيقاطعه بالخراج
والمقاسمة باختياره واختيار الجائر فاذا تراضيا على شيء فهو الحق قليلا كان او كثيرا
اراد بكونه مختارا في استعمالها المعاملة ابتداء على وجه لا يكون فيه الجاء او اضطرار
والوجه في كون الحق ما تراضيا عليه واضح لان ذلك نوع من المعاملة وانما تنعقد
وتستقر على ما تراضى به الطرفان واما عدم كون المضروب حصرا في الصورة الاولى حقه
فلكون ذلك مورد النص قوله سره او يقطعه الارض الخراجية اقطاعا قال
في المجمع اقطعته قطيعة اي طائفة من ارض الخراج والاقطاع اعطاء الامام قطعة
من الارض وغيرها ويكون تمليكا وغير تمليك انتهى قوله سره واما
ثبوتها بغير ذلك من الامارات الظنية حتى قول من يوثق به من المورخين
فمحل اشكال حتى في المستند عن صاحب الكفاية انه اذا لم يحصل العلم بكون
ارض مفتوحة عنوة ولا العلم بعدمه اعتبر بمطلق الظن قوله سره
وما دل على كونها ملكا للمسلمين يحتمل الامرين يعني الفتح عنوة والفتح صلحا
على ان يكون الارض للمسلمين اعلم انه لا خلاف في كون الارض المفتوحة عنوة
للمسلمين قاطبة ومثله ما اصطلح على كونها لهم وقد تكرر نقل الاتفاق عليه في
كلماتهم ووقع التصريح به في الاخبار كصحيحة الحلبي ورواية الشامي المذكورتين في
المتن ورواية محمد بن شريح عن شراء الارض من ارض الخراج فكرهه وقال انما
ارض الخراج للمسلمين الحديث ورواية ابي بردة كيف ترى في شراء ارض الخراج
قال ومن يبيع ذلك وهي ارض المسلمين الحديث لكن يبقى الكلام في ان كونها لهم هل هو بعنوان
تملك الرقبة او ان لها نوع اختصاص بهم ولو من جهة صرف منافعها في مصالحهم صرح

بعضهم

بعضهم بعدم تملك الرقبة وبعض آخر بالتملك وهذا هو الذي يدل عليه قول المقنعة
وما دل على كونها ملكا للمسلمين وكلام الاكثر خال عن القيدين بل قالوا انها لهم كما في كتاب
احياء الموات من الكفاية ان المراد بكونها للمسلمين ان للامام ان ياخذ ارتفاعها ويصرفه
في مصالحهم على حسب ما يراه الا ان من شاء من المسلمين له التسلط عليها او على بعضها
بلا خلاف والتحقيق انه ليس في الاخبار ما يدل على الملكية وغاية ما فيها اما الاضافة
ويكفي فيها ادنى ملابسة او اللام وليست الا حقيقة في الاختصاص والاستحقاق غاية ما في
الباب ان الاختصاص والاستحقاق يظهر في كل مقام بصورة من الصور ففي مثل المال لزيد
مما كان مدخول اللام صالحا للتملك يظهر في ضمن الملك وفي مثل الجل للفرس مما لم يكن
صالحا للتملك يظهر بصورة الاختصاص المجرد وليس اللام حقيقة في خصوص الملك
ولا مشتركة بين معان احدها الاختصاص والاخر الملك كما قد يتوهم وبما ذكرنا
يتعين معنى الملك فيما لو كان المقام صالحا لارادة الملك ولارادة مجرد الاختصاص
فاثبات الملك بخصوصه يحتاج الى دليل فيحصل من الاخبار اختصاص المسلمين بها
الا ان الانتفاع بمنافعها لما كان مخصوصا بالموجودين منهم بحكم العقل فلا جرم
ترتب اثر الاختصاص على الموجودين دون غيرهم فان قلت يلزم بقاء رقبتها
بلا مالك قلنا لا محذور فيه كما في الزكوة قبل تسليمها الى مستحقها وهو احد
محتملات قوله موقوفة في مرسلة حماد اي موقوفة عن الملكية مع انه يمكن ان تكون ملكا
لله سبحانه كما في المباحات الاصلية وكما في الاعيان الموقوفة على قول ويدل على ذلك
قوله ع ان الارض لله يورثها من يشاء من عباده واما في رواية صفوان و
البزنطي من انه ما اخذ بالسيف فذلك للامام ع يقبله بالذي يرى فالمراد به ان ولايته له
فالحاصل ان المستفاد من الاخبار وغيرها كون منافعها للمسلمين بصرفها

تصرف في مصالحهم العامة قوله سره ورواية ابي الربيع الشامي لا تشتر من ارض السواد
شيئا الا من كانت له ذمة فانما هي فيء للمسلمين وجه استثناء الشراء ممن كانت له ذمة هو
ان التزامه باحكام الذمة يوجب صيانة امواله التي من جملتها ارضه التي كان يملكها
على ملكه فلا يجري عليها بعد فتح ما جاورها من الاراضي عنوة حكم الفتح عنوة وقوله
فانما هي فيء للمسلمين بيان وتعليل لحكم المستثنى منه قوله سره اذا لم يتعلق
عنوان الفساد كالموجر الاجنبي الزاني كرها للمرأة وكالاجنبي الزاني برضاها مثال
للنفي الذي هو تعلق عنوان الفساد واشار الى وجه التعلق بان الظلم محرم آخر
غير الزنا قوله سره ولو احتمل تقليدهم لمن يرى تملك الارض الخراجية لم ينفع
ضرورة عدم علمهم بكون الاراضي التي يجرون عليها احكام الاراضي الخراجية
من جملة الخراجية فكونها بايديهم من مصاديق ما علموا انه من يقول بجواز
تملكه غير معلوم ثم انه يظهر من هذه العبارة وجود القول بجواز تملك الارض
الخراجية وهو كذلك فان الظاهر من كلام الشيخ ره في تهذيب ذلك حيث قال
واما اراضي الخراج واراضي الانفال والتي قد انجلى اهلها منها فانا قد ابحنا
ايضا التصرف فيها ما دام الامام مستترا انتهى واحتمله صاحب الكفاية حيث
قال فيما حكي عنه بعد نقل الكلام عن بعضهم ان السلطان المتولي هو السلطان
الجائر ويحتمل جواز التصرف مطلقا انتهى وبما عرفت من كلام الشيخ ره يرتفع الوهن
الى ما نقل عن الشيخ فضيلا الوقوف على قائل بانه يجوز التصرف في الاراضي
الخراجية كيف اتفق لكل احد من المسلمين قوله سره ولو فرض احتمال
علمهم بكونها خراجية كان اللازم من ذلك جواز التناول من ايديهم لا من يد
السلطان لان حمل فعلهم على الصحة انما يقتضي ترتب الاثار دون ترتب الفعل عليه

دون ترتب الاثار

دون ترتب الاثار على فعل الغير فاحتمال علمهم بكونها خراجية بناء على حمل
فعلهم على الصحة انما يقتضي جواز اخذ ما وقع بايديهم من الخراج لا من السلطان
قبل وقوعه في ايديهم لان الاصول لا تثبت اللوازم ولا الملزومات ولا
المقارنات قوله سره ان يكون الفتح باذن الامام ع والا كان المفتوح
مال الامام بناء على المشهور قال في المستند لا اشكال فيما ذكر من الاحكام
اذا كان القتال والاستغنام باذن الامام الحق واما اذا لم يكن كذلك
فهل هو ايضا كذلك ام يكون الارض من الانفال ورقبتها ومنافعها
للامام صرح فخر المحققين ره ووالده العلامة ره على ما نقل عنهما على
عبد الحميد الحسني في شرح النافع بالثاني وذكره الشيخ في ط ايضا
والحق ان الاصل فيما فتح بغير اذن الامام ع وان كان كونه من الانفال
كما دلت عليه مرسلة الوراق الا ان حكم الاراضي المفتوحة بعد زمان
رسول الله ص باجمعها حكم المفتوحة عنوة باذن الامام ع بمعنى ان
الامام الذي هو مالك الانفال اجرى عليها حكمها كما يدل عليه صحيحة
محمد عن سيرة الامام في الارض التي فتحت بعد رسول الله ص فقال ان
امير المؤمنين ع قد سار في اهل العراق بسيرة فهي امام لسائر الارضين
بضميمة صحيحة الحلبي ورواية الشامي ولا تعارض بينها وبين مرسلة
الوراق لان مدلولها ان ما اغتنم بغير اذن الامام كله للامام ومدلول
هذه ان الامام ع سار في الاراضي التي فتحت بعد رسول الله ص سيرة المفتوحة
عنوة مع انه لو قلنا بالتعارض كانت هذه بملاحظة اصالة عدم الاذن
اخص مطلقا من مرسلة الوراق فيخصصها قطعا وبما ذكرنا ظهر وجه ما قاله الاكثر

من كون ارض السواد مفتوحة عنوة اي انها بحكمها ويريدون ذلك المعنى
وأما الحكم بكونها مفتوحة باذن الامام ع فليس هو مراد الاكثر وان ذكره
بعضهم هذا كله مدة ولكنه ليسقط بما ذكره المقر في ذيل الشرط الثالث
من قوله ولا يعارضها اطلاق الاجماعات والاخبار الدالة على ان المفتوحة
عنوة للمسلمين لان موارد الاجماعات هي الارض المفتوحة من الكفار
كسائر الغنائم التي يملكونها منهم ويجب فيها الخمس وليس الموات من
اموالهم وانما هي مال الامام ع ولو فرض جريان ايديهم عليها كان بحكم
المغصوب لا يعد في الغنيمة وظاهر الاخبار خصوص المحياة مع ان
الظاهر عدم الخلاف قوله والظاهر ان ارض العراق مفتوحة
بالاذن كما يكشف عن ذلك ما دل على انها للمسلمين لم يقيد الفتح بكونه
عنوة لان مجرد كونها للمسلمين لا يعطي ذلك فان كونها لهم اعم من ان
تكون فتحت عنوة او ان تكون فتحت صلحا على ان تكون الارض
للمسلمين وقد تقدم منه الاشارة الى ذلك والى الخلاف في ارض العراق
وان المعروف بين الخاصة بلا خلاف ظاهر كونها عنوة وان المحكي
عن بعض العامة انها فتحت صلحا على ان تكون الارض للمسلمين وكيف كان
فالاخبار الدالة على انها للمسلمين وافية بكونها خراجية فان الاذن
والامر في مرسلة الوراق عن ابي عبد الله ع قال اذا غزا قوم بغير اذن الامام
فغنموا كانت الغنيمة كلها للامام واذا غزوا بامر الامام فغنموا كان للامام
الخمس وان كانا ينصرفان الى الاذن والامر على وجه الاستقلال وفي حال كون
يده مبسوطة المنتفي فيما نحن فيه الا ان تلك الاخبار الناطقة بكونها

الوراق

للمسلمين قرينة واضحة على دخول الفرد الغير المنصرف اليه في مرسلة
وكونه من جملة افراد ما اريد بها قوله وفي سند الرواية جماعة
تخرجها عن حد الاعتبار فمنهم احمد بن الحسين بن سعيد ضعفه العلامة
المجلسي ره وقال الشيخ الحر العاملي ره انه غال ويعقوب بن الرائد فانه
مجهول كما يعطيه كلام العلامة المجلسي ره ومثله يعقوب بن عبد الله ومنهم
موسى بن عبيد فانه ضعيف ومنهم عمرو بن ابي المقدام فانه مختلف فيه ضعيف
وقد صرح ره بضعفهما قوله الا ان اعتماد القميين عليها و
روايتهم لها الى قوله جابر لضعفها في الجملة لا يخفى انه لم يظهر منه القدح
بمضمونها فالاعتماد عليها ليس الا عبارة عن نقلهم لها في كتبهم وكونه
جابرا للضعف لرواية اشتمل سندها على جماعة معروفين بالضعف فضلا
عن المجهول في غاية الضعف قوله مضافا الى ما اشتهر من حضور
ابي محمد الحسن ع في بعض الغزوات لا يخفى انه ع في ذلك الزمان
لم يكن اماما وانما كانت الامامة يومئذ حق ابيه ع فينبغي ان يتمسك في ذلك
برواية معوية بن وهب قال قلت لابي عبد الله ع السرية يبعثها الامام فيصيبون
غنائم كيف تقسم قال ان قاتلوا عليها المشركين كان كما غنموا للامام ثم
يجعله حيث احب بتقريب ان اباه امير المؤمنين ع اذن له بل امره بذلك و
رضي بكونه امير السرية مع تعميم الاذن كما عرفت ولكن لا يخفى عليك بعد ذلك
انه لا يكاد يظهر لذلك اثر في الخارج لان تعيين الغزوة التي حضر فيها
والارض التي فتحها بحيث تطمئن به النفس مما تطمئن بعدم تحققه النفس
قوله دخول بعض خواص امير المؤمنين ع من الصحابة كعمار في امرهم

لا يخفى انه لا حجة في فعلهم الا من باب الكشف عن رضى امير المؤمنين ع وتحقق
الكشف مع كون فعلهم غير معلوم الوجه محتملا لكونه ناشئا عن الخوف
ممنوع قوله مضافا الى انه يمكن الاكتفاء عن اذن الامام ع المنصوص
في مرسلة الوراق بالعلم بشاهد الحال آه لا يخفى ان لازم المقال هو
الالتزام بكون جميع ما فتحه سلاطين الاسلام بعد انقضاء الخلفاء
الاموية والعباسية ايضا من قبيل الاراضي المعدودة الخراجية وهو
مشكل قوله مع انه يمكن ان يقال ان عموم ما دل من الاخبار الكثيرة
على تقييد الارض المعدودة من الانفال بكونها مما لم يوجف عليه بخيل
ولا ركاب آه قال في كنز العرفان اختلف في الانفال ما هي فقال ابن عباس
وجماعة انها غنيمة بدر وقال قوم هي انفال السرايا وقيل هي ما شذ
من المشركين من عبد وجارية من غير قتال وقال قوم هو الخمس والصحيح
ما قاله الباقران والصادق عليهما السلام انها ما اخذ من دار الحرب بغير
قتال كالتي انجلى عنها اهلها وهو المسمى فيئا وميراث من لا وارث له
وقطائع الملوك اذا لم تكن مغصوبة والآجام وبطون الاودية
والموات فانها لله ولرسوله وبعده لمن قام مقامه يصرفه حيث يشاء
من مصالحه ومصالح عياله انتهى والايجاف سرعة السير كما في نهاية
ابن الاثير ثم قال فيها اوجف دابته يوجفها ايجافا اذا حثها وقال
فيها ايضا الوجيف هو ضرب من السير سريع وقد وجف البعير يجف وجفا
ووجيفا وقال في كنز العرفان الايجاف من الوجيف وهو سرعة السير
انتهى قوله نعم ما وجد منها في يد مدع للملكية حكم بها له قضاء

الحق اليد المقتضية للملكية مما تحتمل فيه وقيام الاحتمال هنا ظاهر
من جهة ان اباه لعلهم كانوا من اهل الذمة وقد انتقلت اليه
بالارث او انه اشتراها من اهل الذمة او ممن انتقلت اليه من
قبلهم قوله وبين غيره كما ذكرنا من المالك بالارث
من اهل الذمة او المشتري منهم او ممن انتقلت اليه منهم
قوله المسمى بارض السواد قال في المصباح العرب
تسمي الاخضر اسود لانه يرى كذلك على بعد ومنه سواد العراق
لخضرة اشجاره وزروعه قوله ان حد سواد العراق
ما بين منقطع الجبال بحلوان الى طرف القادسية المتصل
بعذيب من ارض العرب عرضا قال في المصباح حلوان بلد
مشهور من سواد العراق وهي آخر مدن العراق وبينها وبين بغداد نحو
خمس مراحل وهي من طرف العراق من المشرق والقادسية من طرفه
من الغرب سميت باسم بانيها وهو حلوان بن عمران بن الحارث
ابن قضاعة انتهى وفيه ايضا ان القادسية موضع بقرب الكوفة
من جهة الغرب على طرف البادية على نحو خمسة عشر فرسخا
وهي آخر ارض العرب واول سواد العراق وكانت هناك
واقعة مشهورة في زمان خلافة عمر انتهى وقوله المتصل
صفة لطرف القادسية وقوله من ارض العرب صفة لعذيب
وقوله عرضا تمييز برفع الابهام عن حد سواد العراق والعذيب
كما في النهاية الاثيرية اسم ماء لبني تميم على مرحلة من الكوفة مسمى

بتصغير العذب ثم قال فيها وقيل سمي به لانه طرف ارض العرب من
العذبة وهي طرف الشيء انتهى ثم ان الظاهر انه اراد بحد سواد العراق
ما هو المحكوم عليه بكونه عامرا حال الفتح باجمعه ويكشف عن ذلك
الحاق ما يحكيه عن العلامة ره اما الغربي الذي يليه البصرة فانما
هو اسلامي الى قوله كانت مواتا فاحياها عثمان فتدبر
قوله ومن تخوم الموصل الى ساحل البحر ببلاد عبادان
طولا قال في المصباح التخم حد الارض والجمع تخوم مثل فلس
وفلوس وقال ابن الاعرابي وابن السكيت الواحد تخوم والجمع
تخم مثل رسول ورسل وفيه ايضا ان عبادان على صيغة
التثنية اسم بلد على بحر فارس بقرب البصرة شرقا منها بميل الى
الجنوب وقال الصنعاني عبادان اسم جزيرة احاط شعبتا
دجلة ساكبتين في بحر فارس قوله ويظهر من هذا
التقييد ان ما عدا ذلك كانت محياة اراد بالتقييد المشار
اليه تقييد الغربي كان مواتا ثم احياها عثمان واما
القسم الاخر من الغربي وهو الذي لا يليه البصرة فانه
داخل في الارض التي كانت عامرة حال الفتح فالحاصل انه
قد استفاد المشهور من كلام العلامة ره الذي تقدم ذكره ان
ارض العراق على ثلثة اقسام ما هو شرقي دجلة وهو محكوم عليه
بكونه عامرا حال الفتح وما هو غربي دجلة الذي يليه البصرة وهو
لم يكن عامرا حال الفتح وما هو غربي دجلة الذي لا يليه البصرة وهو

محكوم عليه

محكوم عليه بكونه عامرا حال الفتح كاول الاقسام الثلثة هذا
ما يتعلق بالجزء الاول من هذا الكتاب والحمد لله رب العالمين
وقد اتفق الفراغ من التعليق بيد الفقير الى الله الغني محمد حسن بن
عبد الله المامقاني في النجف الاشرف في اليوم السادس عشر
من شهر ربيع الاول من شهور سنة ١٢٩٣ ثلثة وتسعون
بعد الالف والمائتين من الهجرة
على مهاجرها الف صلوة
وتحية

تم الكتاب بقلم الاقل العاثر ابن محمد علي محمد باقر في يوم العشرين
من شهر شوال من شهور سنة ١٣١١ من
الهجرة النبوية عليه وعلى اله
الاف التحية

ام

ان تجد عيبا فسد الخللا جل من لا عيب فيه وعلا



